

أزمنة الثقافة الإيرانيّة
معايشة من الداخل

الجزء الثاني

جواد علي كسّار


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه.
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

جواد علي كسّار

باحث في الفكر الإسلامي، ولد في العراق وتلقّى تعليمه فيه، والتحق بعدها بالحوزة العلميّة متقن للّغة الفارسيّة، نشر بعض أعماله باسم خالد توفيق، له عددٌ من الكتب والدراسات المنشورة في عددٍ من المجلات الفكريّة كمجلة الحياة الطيبة، والمنهاج والفكر الإسلامي وغيرها، من أعماله العلمية:

- فهم القرآن دراسة على ضوء المدرسة السلوكية (مركز الحضارة)
- المعـــاد: مداخلات فكرية بين الشهيد مطهري والمهندس بازركان (تعريب)
- الإمامة، لمرتضى مطهري (ترجمة)
- رســالة التشــيع فــي العـــالم المعاصـــر، للســيد محمــد حســين الطباطبائي (ترجمة)
- العقل الأخلاقي المسلم: تعدّد المكوّنات ووحدة مرجعيّة أخلاق الطّاعة (دراسة في مجلة المنهاج)
- التفسير الموضوعي: مقارنات بين السيد الصدر وآخرين (دراسة في مجلة الحياة الطيبة)

أزمنة الثقافة الإيرانية

معايشة من الداخل

الجزء الثاني

جواد علي كسّار

أزمنة الثقافة الإيرانية

معايشة من الداخل

الجزء الثاني



المؤلف: جواد علي كسّار
الكتـاب: أزمنة الثقافة الإيرانية: معايشة من الداخل (ج2)
تدقيق: فريق مركز الحضارة
تصميم الغلاف: حسين موسى
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2012
ISBN: 978-614-427-001-1

The times of Iranian culture: Living from inside

«الآراء الواردة، في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of Islamic thought

بيروت ـ بئر حسن ـ بولفار الأسد ـ خلف الفانتزي ورلد ـ بناية ماميا ـ ط5
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820378 (9611) ـ ص.ب: 55/ 25
Info@hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

القسم الأول
من تحولات الفقه السياسي

من قضايا الفقه السياسي

المنحى المقاصدي ودور المصلحة في إدارة الدولة والمجتمع 11

من قضايا الفقه السياسي

الأحكام الولائية ودورها في حركة الدولة والمجتمع 21

فقه الدولة (1)

أثر الاجتهاد الفقهي في تعارض الرؤى وتنوع الخطوط السياسية ... 29

فقه الدولة (2)

مدخل إلى طبيعة المسؤولية المتبادلة بين الحوزة والنظام 39

نظرية الأركان الأربعة

الإمام الخميني وتحولات الفكر الفقهي والسياسي 49

مقتطفات من ندوة عن الفكر السياسي

زنجاني ولاريجاني يتحاوران في هموم التطبيق (1) 59

تحديدات في التعريف والمفهوم والنسق التحتية
لاريجاني وزنجاني في حوار عن الديمقراطية (2) 73

رؤى مثيرة حول الديمقراطية والشرعية والدستور
زنجاني ولاريجاني يواصلان سجالهما حيال الفكر السياسي (3) ... 83

القسم الثاني

من سجاليات تجربة التطبيق وحوارياتها

ذكريات لقاء مع السيد أحمد الخميني (1)
في ذكرى رحيله 97

ذكريات لقاء مع أحمد الخميني (2)
تحولات الفقه من الفردية إلى النظام الاجتماعي 107

ذكريات لقاء مع أحمد الخميني (3)
هذه رؤيتي لمعضلات النظام الفقهية 115

من إشكاليات التطبيق في فكر الإسلاميين (1)
ثلاثة مرتكزات في تحديد دائرة الفقه ومنطقته 125

من إشكاليات التطبيق في فكر الإسلاميين (2)
خمسة منطلقات يمكن الاستدلال بها على شمولية الفقه 133

مشروع أسلمة الجامعات
حوار حول المكوّنات والعقبات وسبل التنفيذ 139

أطروحة وحدة الحوزة والجامعة
مشروع للقضاء على منهجية الثنائيات المتقاطعة في الثقافة 149

الحالة الثقافية في إيران
مرافعات نقدية صريحة حول المشكلات والآفاق (1 ـ 2) 157

الحالة الثقافية في إيران
مرافعات نقدية صريحة حول المشكلات والآفاق (2 ـ 2) 167

القسم الثالث
قضايا إشكالية ورؤى متقاطعة

من حوارات التطبيق في الساحة الإيرانية (1)
رؤيتان في حدود منطقة الفقه وثغورها 179

من حوارات التطبيق في الساحة الإيرانية (2)
الدور الاجتماعي للفقه بين رؤيتين 187

من حوارات التطبيق في الساحة الإيرانية (3)
برامج التنفيذ بين الخبرة البشرية وسلطة التشريع 197

الغزو الثقافي
خطوط التعارض بين رؤيتين داخليتين 207

المشهد الإيراني من الداخل
ملفات الثقافة وشواغل الإنماء السياسي 217

القسم الرابع
منهجيات ومداخلات نقدية

اتجاهات منهجية وفكرية في الكتابة عن الثورة الإسلامية 229

إشارات في اتجاهات فكرية ومنهجية كتبت عن الثورة الإسلامية 241

مدارات ثقافية
إضافات جديدة في السجال المحتدم على الساحة الفكرية 253

مشروع دراسة المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر
مدخل وصفي في نظرية الشرائح الثلاث 263

ما يكتبه الآخرون عنّا

المثقفون والمثقفون الدينيون في الجمهورية الإسلامية نموذجاً 273

«الاستشراق» في طبعة فارسية

إشارات عن الحركة الثقافية في إيران وملاحظات حول الترجمة ... 283

إدوارد سعيد وإيران

هل تغيرت صورة الغرب في «تغطية الإسلام»؟ 293

القسم الخامس

شخصيات ومواقف ومحاورات

مدرس ويوم المجلس (1 ـ 2)

الكواكبي والنائيني ومدرس ثلاثي صلب في التصدي للاستبداد .. 305

مدرس ويوم المجلس (2 ـ 2)

ملامح في فكره السياسي ورؤاه في الحكومة والمجتمع 315

الحركة الدستورية في إيران

دراسة تحليلية في موقعين فكريين مُتعارضين 325

فضل الله النوري والمشروطة

قراءة موازية في الحركة الدستورية داخل إيران 335

نظرية تكامل المعرفة الدينية (1)

مناقشة نقدية للشيخ محمد تقي مصباح اليزدي 345

نظرية تكامل المعرفة الدينية (2)

مناقشة نقدية للشيخ محمد تقي مصباح اليزدي 353

القسم الأول

من تحولات الفقه السياسي

من قضايا الفقه السياسي

المنحى المقاصدي ودور المصلحة
في إدارة الدولة والمجتمع

المنحى المقاصدي

لماذا تخلّف الفقه الشيعي عن المنحى المقاصدي الذي برز بشكل أوضح في الفقه السُّني؟ يعود ذلك ببساطة إلى واقعين مترابطين متكاملين، هما:

الأول: حساسية تاريخية من المصطلح، يمليها خوف من التسيّب الفقهي والميوعة في الشريعة. وهذه الحساسية ليست من نمط الحساسيات النفسية والمزاجية، التي لا تقوم على ضابطة ولا تصدر من منشأ عقلاني معتدّ به، بل أملتها مناشئ عقلانية بيّنة في الخوف على الشرع وحماية الفقه الإسلامي من الميوعة والأمزجة الكيفية.

لقد وقفت المرجعية العلمية للتشيّع متمثّلة بأئمة أهل البيت (ع) تُحذّر منذ اللحظة الأولى، من الانسياق وراء هذه النزعات التي نمت في الممارسة الفقهية السُّنية، من خلال عنوان المصلحة ومقاصد الشريعة، وما صار إليه التنظير الفقهي في هذه المدرسة من تسويغ حجّية المصالح المرسلة، على أسس عريضة من الصعب ضبطها، مثل سيرة الصحابة،

ومقولة تناهي النصوص وعدم تناهي الحوادث، وأدلّة نفي الحرج ونفي الضرر وغير ذلك.

هكذا يمكن أن نعيد هذه الحساسية إلى عنصر موضوعي، يتمثّل برفض منهج الاستنباط الفقهي القائم على أساس المصالح المرسلة وتضخيم دور هذه المصالح في الممارسة الفقهية؛ وذلك باتخاذ موقف سلبي من الأسس والمرتكزات المعرفية لهذا المنهج، الذي يحدّ النصوص الشرعية بالكتاب والسُّنة النبوية، ويُسقط حجية نصوص أئمة أهل البيت (ع)، ليلجأ في المقابل إلى سيرة الصحابة ونصوصهم.

فالإشكال إذاً معرفي منهجي، قاد لخلق حساسية من هذه الممارسة، بالأخصّ مع التطرّف الشديد الذي لجأت إليه بعض اتجاهات فقه المصلحة وفقه المقاصد في المدرسة السُّنية. وجاء فقه مدرسة أهل البيت (ع) يُحذّر منها، ويحمل على مرتكزاتها المعرفية وأصولها التي تستند إليها، ولا سيّما مع الميل المفرط إلى الأقيسة والاستحسانات.

الابتعاد عن الحكم

الثاني: من يرجع إلى فقه المصالح المرسلة في المدرسة السُّنية، يسهل عليه أن يلحظ ـ وربما بالإجماع ـ استثناء العبادات من هذه الدائرة، إذ لا مجال للمصلحة في العبادات.

لهذا ربما كان المجال الحيوي الذي سمح بظهور فقه المصالح ونموّها، هو المجال الاجتماعي والسياسي. بمعنى أن متطلبات الواقع الاجتماعي للمسلمين وضرورات الكيان السياسي، هي التي أملت على العقل الفقهي أن يتحرّك صوب هذا النمط من التنظير الفقهي.

وإذ نعرف أن التيار السُّني في الحياة الإسلامية، هو الذي تسنّم في الأغلب قيادة أزمة الدولة وإدارة شؤون الاجتماع السياسي، ومن ثَمّ كان من الطبيعي أن يزدهر فقه المصالح والمنحى المقاصدي في هذه المدرسة بحكم ضرورات الواقع.

من جهة أخرى كان من الطبيعي أن يضمر هذا الاتجاه في الفقه الشيعي، بحكم ابتعاد الشيعة عن موضوعه، بإبعادهم عن الحكم وإقصائهم المبكر عن دائرة إدارة الاجتماع السياسي.

منعطف الثمانينيات

وفي ثمانينيات القرن الميلادي الماضي، تغيّر مسرح العمليات بالكامل، وتبدّل المشهد بتمامه أو كاد. فقد أصبح الفقه الشيعي وجهاً لوجه مع قضايا الدولة والمجتمع، والشؤون الثقافية والاقتصادية والعسكرية ومتطلبات السياسة الداخلية والخارجية على مستوى دولة بحجم إيران، راحت تجرّب حظها مع التطبيق الإسلامي على وفق فقه أهل البيت (ع).

لم تكن المهمّة سهلة ولن تكون، وإذا أردنا أن نقصر النظرة على الجانب الفقهي وحده، فالحقيقة هي أن التجربة واجهت صعوبات جمّة، بل معضلات عويصة في المساحة التي يفترض أن تكون منطقة قوّتها. فالثورة ثورة علماء الدين وقد انتصرت على يد فقيه كبير من وزن الإمام الخميني، لكن مع ذلك واجه التطبيق الإسلامي أحد أبرز مشكلاته مع الفقه تحديداً، حتى أعلن الخميني الراحل بصراحة لا يشوبها لبس، أن الفقه المتداول في الحوزات ليس بمقدوره أن يستجيب لمتطلبات الواقع إلى التفقيه!

كثيرة هي الخطوات التي سعت إلى علاج أزمة التفقيه، منها: ما هو مؤقت كاللجوء إلى الأحكام الثانوية وتفعيلها إلى جوار الأحكام الأولية، أو التوسّل بصلاحيات ولي الأمر في إطار ما أطلق عليه بالأحكام الحكومية أو الولائية، ثُمّ اللجوء إلى تأسيس مجلس من علّية الخبراء عُرف بمجلس تشخيص مصلحة النظام. وتأسيس هذا المجلس كان إشارة كافية، إلى انتهاء عصر قطيعة الفقه الشيعي لفقه المصلحة والضرورة، وجنوحه بهذا القدر وذاك صوب المنحى المقاصدي الذي شهد تنامياً لا تخطئه العين.

أما على الصعيد الثابت، فقد اتجهت الجهود لإعادة النظر في أصول عملية الاستنباط ومنهجية العقل الاجتهادي. ولقد كانت دعوة الإمام الخميني إلى رعاية المكان والزمان في ممارسة الاستنباط، وأخذ مصلحة النظام والضرورات الناشئة عن هذه المصلحة بنظر الاعتبار، هي المفتاح الذي فتح باب المراجعة والدراسة والنقد على مصراعيه، ما أدّى إلى أن تشهد الساحة إثر ذلك عدداً مهماً من الدراسات والندوات، خرجت بحصيلة ثريّة لم يعرفها الفقه قبل هذه البرهة، باستثناء إشارات طفيفة يمكن تلمّسها في هذا الأثر الفقهي أو ذاك.

وعليه، هل يعني توجّه الفقه الشيعي إلى المصالح والمقاصد، تخليه بالكامل عن معارضته لهذا المنحى في المدرسة السُّنية؟ ليس الأمر كذلك، فالإشكال المنهجي ما يزال في مكانه، كما إنّ الممارسة هنا تسير ببطء وحذر خشية أن تخترم الحدود المعرفية بين الذي يجوز ولا يجوز. ومن ثمّ فإنّ بذور فقه المصالح في هذه التجربة الجديدة، لم تؤد إلى خلط منهجي. بمثال واضح: إن أخذ الممارسة التشريعية لعنوان

المصلحة بنظر الاعتبار، لم يعط الشرعية ـ مثلاً ـ لسيرة الصحابة أو للقياس والاستحسان كي تتحوّل إلى مصدر في الاستنباط، كما إنّها لم ترفع اليد مثلاً عن سُنّة أئمة أهل البيت (ع) كمصدر من مصادر الاستنباط وهكذا. فما يزال هناك تمايز منهجي ومعرفي بين الأسلوبين، وما تزال الجهود تُبذل لتشييد أصول ومرتكزات واضحة ومشروعة وسديدة لتوجيه الممارسة الجديدة، بما يجعلها تطويراً في المدرسة لا انقلاباً على أصولها. وإن كنّا لا نعدم وجود بعض الأصوات النقدية التي هي وإن لم تبدِ خوفاً لهذا الجانب، إلّا أنها راحت لا تخفي خشيتها من أن يدفع التوجّه المتزايد لفقه المصلحة، إلى عرفنة الفقه ومن ثَمّ فقدانه للطابع الديني.

بحسب متابعتي للموضوع، يبدو أن مخاوف «العرفنة» وإخراج الفقه من طابعه الديني إلى الطابع المدني، هي أحرى بالعناية والاهتمام، من تلك التي تزعم أن توجّه الفقه الشيعي صوب المصالح، يعني انقلابه على أصوله وتنكّره لمرتكزاته ومواقفه التاريخية العريقة من هذه الممارسة.

والسبب في ذلك، أن العقل الفقهي الشيعي مزوّد بما يكفيه من الحساسية المتراكمة عبر القرون، لكي يكون على حذر من الانقلاب على أصوله، ومن ثَمّ فإنّ هذه الحساسية تمثّل للممارسة الفقهية حصانة كافية، تعصمه من الانزلاق على الأغلب. وذلك بعكس «العرفنة» التي تتسرّب إلى البنيان الفقهي رويداً رويداً، وتتسلّل فيه على بطء، فتندمج في بنيانه حتى لكأنها جزء منه، ما يعقّد العملية كثيراً ويتطلّب جهوداً عظيمة للحفاظ على الأصالة والنقاء الديني، والاستجابة إلى ضرورات التجديد ومتطلبات الواقع الحاضر في الوقت ذاته.

على ضوء هذه الملاحظات والأفكار سنقدّم عدداً من الملاحظات حيال عنوان المصلحة، وموقعه في الممارسة الحكومية القانونية وفي نطاق التجربة الحاضرة في إيران، وذلك استكمالاً لما ورد في المقال السابق.

لماذا المصلحة؟

جوهر الفلسفة التي تقوم عليها عملية اللجوء إلى المصلحة لتسويغ الأحكام الحكومية؛ تتمثّل في المنهج الإسلامي من جهة وفي طبيعة الحياة من جهة أخرى. والملاحَظ من المنهج الإسلامي أن هذا الدين ينطوي على استعداد شامل لإدارة شؤون الحياة، لكن عندما ننظر إلى الحياة الإنسانية نجدها تنطوي على احتياجات ثابتة وأخرى متغيّرة، والحلّ الإسلامي لمواجهة المتغيّرات يتمثّل في إيكالها إلى منصب الولاية ومن يتبوأ موقع الحاكمية، وعلى هذا يتعين على الدولة أن تنهض بملء الفراغ أو من تعهد إليه بذلك.

على ذلك لا مناص للدولة من التفكير بالمصلحة وإصدار القوانين والتشريعات على هذا الضوء. لكن السؤال الجديد الذي يترتب على هذا المنطق، هو: ما هي مصادر المصلحة وكيف يتمّ تشخيصها؟ لقد صيغت أجوبة عديدة لهذا السؤال يمكن أن تنهي مصادر المصلحة إلى ما يلي:

مصادر المصلحة

1 ـ العرف: وقد واجه هذا الكلام نقداً مفاده: أن العرف يمكن أن يكون مصدراً لتشخيص المصلحة إذا ما كان كاشفاً عن نظر الشارع بنحو من الأنحاء، وإلّا فلا قيمة لآراء الناس ورؤاهم دون هذا الاعتبار.

لقد لجأ البعض لحلّ هذا الإشكال، إلى التمييز بين الحكم الولائي والحكم الشرعي. فالحكومة تلجأ إلى تطبيق ثوابت الشريعة وكلياتها، لتحصيل أهمّ المصالح، بالاعتماد على علوم العصر والمعرفة البشرية ورعاية المتغيّرات في الزمان والمكان.

ومن ثَمّ فإنّ ما يصدر عنها في هذا المجال، يصدر على خلفية تلك المصلحة وبمقتضاها وتبعاً لها، لا على أساس تقرير حكم الشرع؛ أي الدولة هنا لا تمارس الإفتاء لكي يُعترض على اعتمادها العرف، وما تصدره لا تنسبه إلى الشرع، بالمعنى الذي يكون فيه مفاد الحكم الحكومي الولائي ومحتواه، شرعياً وإلهياً أو جزءاً من الشريعة الثابتة.

مع أن مثل هذه القرارات شرعية، ويتحتّم إطاعةُ الحكومة فيها، إلّا أن هذه الشرعية ليست بمعنى الانتساب إلى الشريعة الثابتة التي لا تختلف ولا تتغير، بل إنّ شرعية هذه القرارات تأتي بمعنى أن الحاكم أو الحكومة التي تصدّت لإصدار هذه القرارات هي موضع تأييد الشرع، وما دامت كذلك، فالمجتمع مدعو لإطاعة هذه القرارات، والالتزام بها، من زاوية وجوب إطاعة أولي الأمر.

2 ـ **سيرة العقلاء**: بعيداً عن البحوث الأصولية المعمّقة في معنى سيرة العقلاء وموقعها من مصادر استنباط الحكم الشرعي، فإنّ هذه السيرة تدخل في مصادر المصلحة، من زاوية إيكال تشخيص المصالح إلى الحكم الإسلامي. فمع الإقرار بهذا الدور للحكم، لا يبقى ثَمّ مجال للتردّد في موقع سيرة العقلاء من تشخيص المصلحة، سواء أكانت هذه السيرة بمعنى السلوك العام للمجتمع بحيث تنتهي إلى العرف، أو عادت إلى مبدإ الفهم الكلّي للعقل للحسن والقبح الذاتيين.

3 ـ **العلم والمعرفة البشرية**: هناك اختلاف بين المعنيِّن في موقع العلم والمعرفة البشرية في تشخيص المصالح. والموقف من المسألة تتنازعه رؤى أشبه ما تكون بالفلسفية؛ ذلك أن العلم بحدّ ذاته، مهمته معرفة الواقعيات والإخبار عنها بعد كشفها، دون أن تلزم هذه العملية بحدّ ذاتها الإنسان بشيء معين. فمجرد اكتشاف مكوّنات الماء وأنه يتألف من الأوكسجين والهيدروجين لا يلزم الإنسان بشيء محدّد. ومجرد معرفة أنّ الحديد يتمدّد بالحرارة، لا يرتّب أثراً حقوقياً ملزماً على المجتمع، ومن ثَمّ لا معنى ـ عند هذا التيار ـ لاعتماد العلم كمصدر لتشخيص المصلحة، واتخاذ قرار على ضوء ذلك؛ لأنّ القرار ينتمي إلى الدائرة الحقوقية، والإلزام عنصر أساسي في الحقوق.

لكن مع ذلك يتّجه التيار الذي يميل إلى أخذ العلم والمعرفة البشرية بنظر الاعتبار، إلى وجهة نظر تفيد أن العلم يكسب العقل الإنساني سعة وجودية واستعداداً أكبر للمعرفة، ومن ثَمّ فإنّ له دوره في تعميق قدرات الإنسان على التشخيص والتحليل.

لذلك كلّه لا يمكن إنكار دور علوم العصر والمعارف الإنسانية في كلّ عصر، ولو على مستوى دورها في تكوين اتجاهات معينة لمصالح المجتمع.

مرجع المصلحة

العودة إلى تنظيرات المعاصرين مثل السيد محمد باقر الصدر (ت: 1980م) والسيد محمد حسين الطباطبائي (ت: 1983م) والشيخ مرتضى مطهري (ت: 1979م) والسيد الخميني (ت: 1989م)، تدلّل بوضوح أن مرجعية تشخيص المصلحة واتخاذ القرار، عملية منوطة إلى القيادة

الشرعية. لكن لما كانت دائرة ممارسة المصلحة وإصدار القرارات على ضوئها تمتدّ إلى الأفق الاجتماعي، بأبعاده السياسية والاقتصادية والثقافية والقضائية المعقّدة والمتداخلة، فمن غير المنطقي أن تبقى عملية التشخيص، ومن ثُمّ القرار الحكومي نفسه مناطة بشخص واحد.

هكذا تتجه هذه النقطة لبناء آلية مؤسسية في التشخيص وإصدار القرار. وحيث نتحدّث عن تجربة الحكم في إيران، فإنّ الإمام الخميني قد أناط هذه المهمّة إلى مجلس الشورى الإسلامي مرّة، ثُمّ عاد ليقترح لها جهازاً متخصصاً، أُنشئ على عهده تحت عنوان «مجلس تشخيص المصلحة»، ثمّ اكتسب موقعه من الدستور أثناء التعديلات الدستورية عام 1989م. وهو اليوم الجهة المختصّة دستورياً بتشخيص المصالح العليا في البلد.

يضمّ المجلس حاضراً (32) عضواً، بينهم رؤساء القوى الثلاث، والفقهاء الستة في مجلس الرقابة على الدستور، وعدد كبير من المسؤولين وذوي الرأي والخبرة من كافة الخطوط والاتجاهات، ما يعطي هذا المجلس تراكماً ملحوظاً في الخبرة، يقلل من احتمال الخطأ ويزيد من الصواب.

من قضايا الفقه السياسي

الأحكام الولائية ودورها في حركة الدولة والمجتمع

من ينظر إلى المشهد الإيراني من الداخل خلال الأيام الأخيرة (عام 2000)، يسهل عليه أن يلحظ كثرة ما كرّرته الصحف ومختلف وسائل الإعلام المرئية والمسموعة، لمصطلح «الأحكام الحكومية» أو«الحكم الحكومتي» أو «الأحكام الولائية» كما يُعبّر عنه في إيران. فقد كان هذا المصطلح ـ ولا يزال ـ قرين ما حدث في مجلس الشورى، عندما سحبت هيئة الرئاسة مشروع قرار يقضي بإعادة النظر بقانون الصحافة، إثر رسالة تلقّاها المجلس من السيد الخامنئي عُدّت حكماً ولائياً، لكن من دون أن تعرف القاعدة العريضة في إيران وخارجها ما يعنيه المصطلح.

أسئلة الموضوع

الأسئلة هنا كثيرة، يحمل بعضها طابعاً فقهياً وبعضها الآخر طابعاً دستورياً، بالإضافة إلى بعض الأبعاد التاريخية والثقافية التي لها صلة بممارسة هذا النمط من القرارات داخل تجربة الجمهورية الإسلامية.

ما هو المعنى المحدّد للحكم الولائي؟ ما هي مرتكزاته التي يستند

عليها؟ من يصدّره؟ ما هي آلياته؟ ما هي ملاكاته؟ ما هو موقعه في منظومة الفقه السياسي؟ ما هو موقعه في الدستور؟ هل هناك خلفية تشهد بممارسته من قبل الإمام الخميني خلال العقد الأول من عمر الجمهورية الإسلامية؟ هل يختصّ هذا النمط من اتخاذ القرار على الفقه السياسي الشيعي، أو أن هناك ما يناظره في الفقه السياسي السُّني؟ هذه وغيرها أسئلة تحتاج إلى إجابات ميسّرة وواضحة، نأمل أن يسهم هذا المقال بإضاءتها، كما نودّ أن تأتي هذه المحاولة محمودة العواقب مقبولة من قبل القارئ، على أنها لا تمثّل في نهاية المطاف سوى خطوة تمهيدية على هذا الطريق.

إضاءة أولى: واقعة عام 1981م

في مطلع الثمانينيات، أثناء حياة الإمام الخميني نشبت أزمة في حركة التقنين، كان قطباها فقهاء الدستور من ناحية وحكومة السيد مير حسين الموسوي ومجلس الشورى من جهة أخرى. فقد كانت حكومة السيد موسوي ترسل بعض اللوائح والقوانين المقترحة إلى مجلس الشورى فيوافق عليها المجلس، ثمّ يعود مجلس حماية الدستور (بالتحديد الفقهاء الستة) لرفضها، بحكم تعارضها مع الأحكام الشرعية الأولية.

ظلّت هذه المشكلة مستعصية على الحلّ، وراحت ترمي بثقلها على عجلة الحكومة وتؤثّر على حركتها، والبلد يعيش تحت وطأة أجواء الحرب فلا الحكومة تستطيع العمل بهذه القوانين التي يعدّها مجلس حماية الدستور مخالفة للشرع؛ إذ من غير المعقول أن تعمل حكومة الجمهورية الإسلامية بما يُعدّ مخالفاً للشريعة، ولا الفقهاء الستة يسمح

لهم فهمهم واجتهادهم بإجازة تلك القوانين. على هذا المنوال دامت الأزمة أشهراً، وراحت تتسبّب في مشكلات عملية عويصة؛ بالإضافة إلى ما يوحيه استمرار هذه المشاكل من إشكال نظري، يفيد بوجود تعارض بين الشرع والحكم الثوري في إطار تجربته في الحكم، بما يعني أن أحدهما ينافي الآخر.

ولم يكن أمام رئيس مجلس الشورى الإسلامي إلّا أن يرفع المشكلة إلى الفقيه الولي السيد الخميني، بالأخصّ أنه كان لا يخفي انحيازه إلى وجهة نظر حكومة السيد موسوي، وحقها في تشريع قوانين تدير أمور البلد ولو على أساس مبدإ الضرورة. جاء جواب الإمام الخميني مكتوباً وواضحاً، وهو يخوّل مجلس الشورى الإسلامي أن يصدّر ما تحتاج إليه الحكومة والبلد من قوانين، تكون منوطة بملاك الضرورة ومصلحة النظام، بشرط أن لا تزيد القرارات على حدّ الضرورة والمصلحة التي تفرضها، وأن يكون لها أيضاً طابع مؤقت بحيث تزول بانتفاء موضوعها.

لقد كان من حقّ الإمام الخميني دستورياً ـ وهو الحاكم الشرعي والفقيه الولي ـ أن يُصدر مثل هذه القرارات التي تقوم على أساس ضرورات المجتمع ومتطلبات النظام ومصالحه، مشترطاً أن يتمّ تشخيص الموضوع من قبل أغلبية الأعضاء، وإلّا فلا يجوز اتخاذ مثل هذه القرارات وتشريع قوانين الضرورة والمصلحة.

هذا هو النصّ الذي بعثه الإمام الخميني إلى مجلس الشورى عبر رئيسه علي أكبر هاشمي رفسنجاني: «أعضاء المجلس مجازون بإقرار وإجراء كلّ ما له دخل في حفظ النظام الإسلامي، ما يستوجب فعله أو تركه الإخلال بالنظام، وما له ضرورة بحيث يستوجب تركه أو فعله

الفساد، وما يستلزم فعله أو تركه الحرج. وذلك بعد تشخيص الموضوع من قبل أكثرية أعضاء مجلس الشورى الإسلامي، مع التصريح بأن هذه [الأحكام ـ المقررات] مؤقّتة قائمة بتحقّق موضوعها، بحيث تُلغي تلقائياً وتنتفي بعد ارتفاع الموضوع»[1].

هذا ما خاطب به الإمام الخميني مجلس الشورى الإسلامي خريف عام 1981م، ففتح الطريق لممارسة ما يُطلق عليها الأحكام الحكومية أو الولائية، وعالج مشكلة الحكومة، كما إنّه وفّر أساساً نظرياً لمعالجة التعارض بين الشرع وسلوك الحكومة الثورية.

خلاصات

نستطيع أن نخرج بحصيلة مكثّفة للموضوع حتى اللحظة، من خلال النقاط التالية:

1 ـ إنّ الأحكام الولائية هي حقّ يملك الحاكم الشرعي ممارسته أو تخويله، وقد خوّل الفقيه الخميني ممارسته إلى مجلس الشورى بالشروط التي ذكرها النصّ.

2 ـ إنّ المصلحة إلى جوار الضرورة هما ملاك مثل هذه الأحكام.

3 ـ ليست هذه الأحكام من أصل الشريعة، بل هي أحكام وقرارات مؤقتة تزول بزوال المصلحة أو الضرورة التي أملتها.

4 ـ يجب شرعاً العمل بهذه القوانين وإطاعتها، لا لأنها جزءٌ من الشريعة، بل لأنها جزء من صلاحيات الحاكم الشرعي وولي الأمر،

(1) صحيفة النور، ج 15، ص 188.

ومن ثَمّ فهي واجبة الطاعة من باب وجوب إطاعة ولي الأمر.

5 ـ عالجت أطروحة الأحكام الولائية إشكالية التعارض بين الشرع والحكم الثوري، أو بين فقهاء الدستور من جهة والحكومة ومجلس الشورى من جهة أخرى.

التعريف والعناصر

كأيّ مسألة مستحدثة تختلف من حولها الرؤى والأفكار؛ اختلفت التعاريف التي سيقت للحكم الحكومي الولائي. مع ذلك رأينا أن نختار تعريفاً عرض له باحث في دراسة كتبها لمركز الدراسات الإستراتيجية، نشرتها مجلة «راهبرد»، تعدّ هي الأوسع حيال الموضوع. جاء في هذا التعريف: «الأحكام الحكومية هي الأوامر، والقوانين والمقررات الكلّية، وقواعد تنفيذ الأحكام والقوانين الشرعية، التي تصدر من قبل القيادة الشرعية للمجتمع الإسلامي، وذلك في الدائرة التي لها صلة بالمسائل الاجتماعية، مع الأخذ بنظر الاعتبار حقّ القيادة في إصدار هذه الأحكام، ومصلحة المجتمع التي تقضي بإصدارها».

استخدم التعريف مجموعة من العناصر الأساسية، هي: الأمر، القانون، التنفيذ، القيادة الشرعية، المجتمع الإسلامي، دائرة القضايا الاجتماعية، الحقّ الذي تتمتع به القيادة، وأخيراً المصلحة.

ومع الأهمّية الكبيرة التي يحظى بها كلّ عنصر من عناصر التعريف، إلّا أن فيها ما يتقدّم على بعضها من حيث الأهمّية. وربما بدا عنصر المصلحة هو الأهمّ، بالأخصّ في الفقه الشيعي، وفي الفقه السياسي لتجربة الجمهورية الإسلامية، التي ربما أدخلت هذا العنصر إلى حيّز

التداول واستخدمته على نطاق واسع لم يسبق له مثيل عند الشيعة، وذلك خلافاً للفقه السُّني الذي سجّل ازدهاراً منقطع النظير لفقه المصلحة لأسباب تاريخية ومنهجية معروفة، ربما نمرّ على بعضها لاحقاً.

الضرورة والمصلحة

مع أن نصّ السيد الخميني إلى مجلس الشورى الذي خوّله فيه ممارسة إصدار الأحكام الحكومية، أشار إلى عنصر الضرورة والحرج كمعيارين أساسيين لإصدار هذا النوع من القوانين والقرارات، إلّا أنه أشار أيضاً إلى عنصر المصلحة.

بمرور الزمان، شهد عنصر المصلحة تطوّراً كبيراً في الفكر السياسي للتجربة، ثُمّ اكتسب بمرور الوقت آلية محدّدة، أفرزت مؤسّسة خاصّة تحت عنوان «مجلس تشخيص المصلحة»، ثم اكتسب موقعه من الدستور بعد التعديلات التي طرأت عليه عام 1989م.

إنّ لدينا مصطلحاً آخر في الفقه، هو «الأحكام الثانوية» التي تأتي في مقابل «الأحكام الأولية» ويكون المعيار فيها هو الضرورة والتزاحم والحرج وغير ذلك من العناوين. وما ينبغي التركيز عليه، هو وجود فارق بين «الأحكام الثانوية» وبين «الأحكام الحكومية» ربما أعاده بعضهم إلى موقع المصلحة الذي يحتلّ مساحة كبيرة في الأحكام الحكومية الولائية»، التي يتولاها الحاكم الشرعي أو يخوّلها إلى من يمارسها وفق آلية محدّدة.

فمن يتحرّى المسار الخاصّ الذي سلكه الإمام الخميني في حلّ المشكلات بين فقهاء الدستور من جهة ومجلس الشورى الإسلامي والحكومة من جهة أخرى، يسهل عليه أن يلحظ نموّ واتساع عنصر

المصلحة مع الزمن، حتى لكأن في ذلك إشارة إلى أنّ عنوان الضرورة، لا يمكن أن يوفّر للدولة وحده المشروعية التي تحتاج إليها في ممارسة حاكميتها وإدارة المجتمع. من هذه الزاوية تمّ التوجّه إلى مبدإ المصلحة كي يأخذ مكانه إلى جوار عنوان الضرورة.

تقنين عنوان المصلحة

ليس ثَمّ ما يمنع من القول: إنّ الفقه الشيعي لم يعرف عنوان المصلحة كونها ملاكاً للحكم، سواء أكان هذا الحكم حكماً حكومياً أم غيره. أجل ورد المصطلح في بعض العناوين والكتب الفقهية، لكن ليس بالصيغة التي انتهى إليها الآن الفقه السياسي لتجربة الجمهورية الإسلامية. فمع انطلاق هذه التجربة واصطدام النظام في حركته باتجاه التقنين بمشكلات كبيرة، استحثّ الباحثون والمعنيون من فقهاء وحقوقيين وحتى سياسيين عقولَهم، وراحوا يدرسون المسألة من أبعادها المختلفة، الأمر الذي قاد إلى ازدهار هذه البحوث في فقه الدولة والفقه السياسي، وكذلك الدراسات ذات الصلة بالدائرة الاجتماعية.

ربما كانت أول إشارة مقننة إلى عنوان المصلحة، هي تلك التي ضمّها جواب الإمام الخميني لمجلس الشورى عام 1981م. ثُمّ راحت تتبلور في كلام قائد الثورة وخطّ مسيرته وطريقة تعامله مع القضايا فكرةُ تشخيص المصالح، والتوجّه إلى عنوان «مصلحة النظام» بوصفه عنصراً رحباً يتجاوز في رحابته وإمكاناته، حتى الحلول التي يوفّرها الإطار الذي ينظِم الأحكام الفرعية.

ثُمّ راحت هذه الفكرة تكتسب في كلام الإمام الخميني وسلوكه

شكلاً يزداد وضوحاً يوماً بعد آخر، حتى آل المسار بسماحته أخيراً إلى أن يصدّر قراره بتأسيس مجلس تشخيص مصلحة النظام.

وكان هذا المشروع بانتظار خطوة واحدة لكي يستكمل قوامه الشرعي والدستوري، ويتحوّل إلى جزء أصيل من كيان التجربة. أخيراً جاءت هذه الخطوة في التعديلات الدستورية التي طالب الخميني بإدخالها على الدستور قبل وفاته بشهرين، حيث اكتسب مجلس تشخيص المصلحة مشروعيته الدستورية إبّان تلك التعديلات، بعد أن أخذ موقعه الكامل من خلال منطوق المادّة (112) من موارد الدستور.

وإذا كان لعنوان المصلحة هذا الاهتمام الواسع في الحكم الحكومي الولائي، فينبغي إذاً أن يُحدّد المراد منه، وتتضح آليات ممارسة العنوان، بالأخصّ وأن الأمر يرتبط في نهاية المطاف بوجود الدولة وقضايا المجتمع، ما ينبغي أن تكون فيه الرؤية واضحة.

فقــه الدولــة (1)

أثر الاجتهاد الفقهي في تعارض الرؤى وتنوع الخطوط السياسية

خلفية سريعة

بعد أشهر قليلة، بالتحديد في الشتاء القادم يُفتتح في حاضرة قم مركز الحوزة العلمية في إيران (1996)، مؤتمر يتمّ الإعداد له منذ زمن، حول مقولتي الزمان والمكان وأثرهما في حركة الاستنباط، انطلاقاً من دعوة الإمام الخميني، من ضرورة إدخال هاتين المقولتين في وعي المجتهد وهو يمارس اكتشاف الأحكام الشرعية.

لا نريد في هذه الأسطر أن نتعجل الحديث عن هذا المؤتمر في ورقة عمله والبحوث المقدمة إليه، وما يرتبط به من شؤون أخرى، فلذلك ميقاته القادم في أجلٍ آت. إنما نبتغي أن نهيئ الأذهان حيال فكرة الموضوع، من خلال كتاب له دوره في هذا المجال.

من له أدنى دراية في الساحة الإيرانية يعرف أن لكتابات الشيخ أحمد آذري قمي وآرائه، موقعاً مهماً في البلد، ولها صداها في أوساط الحوزة العلمية، كما في الأوساط الفكرية وداخل مؤسسات الدولة.

لقد عُرفت عن الشيخ آزري قمي آراؤه الجريئة وصراحته في إبداء ما يقتنع به، ولو كان مخالفاً للسائد أو المألوف على الصعيدين الفقهي والسياسي. رغم أن آراءه السياسية ترتد في نهاية المطاف إلى قناعاته الفقهية واجتهاداته في فقه الدولة خاصة والفقه السياسي بشكل عام.

لكي نعطي صورة أوضح، نعيد للذاكرة التصنيف الخطي الذي كان سائداً في زمن الخميني، بين الصف العلمائي. إذ من المعروف أن العلماء المؤمنين بالثورة والنظام، كانوا قد اختلفوا على قضايا أساسية، قادت إلى انقسامهم إلى صفَّين وتنظيمين، لكل منهما رؤيته الخاصة في القضايا الأساسية للبلد؛ عُرف الأول بتجمع علماء طهران المجاهدين «جامعه روحانيت مبارز تهران» (الخط الأول)، والثاني عُرف برابطة علماء طهران المجاهدين «مجمع روحانيت مبارز تهران»، وعُدّ خطاً ثانياً بإزاء الخط الأول. وقد اشتُهر في البلد زمن الإمام الخميني الراحل، وصف الجناحين أو الخطين، باليمين واليسار، وكان الشيخ آزري قمي ينتمي إلى اليمين.

على أساس هذا الانتماء يمكن أن نعلل مواقفه المعارضة في مجلس الشورى (الدورة الثالثة) لبعض مواقف حكومة السيد مير حسين الموسوي حول قضايا الضرائب والأموال، وبعض السياسات الاقتصادية، وحجم مشاركة الناس في الاقتصاد، وحدود إشراف الدولة على السوق والاقتصاد عامة.

هذه الآراء السياسية كانت تعود كما أشرنا، إلى طبيعة الاجتهاد الفقهي الذي يؤمن به الشيخ آزري، ومجمل الخط الذي ينتمي إليه، في قضية فقه الدولة والفقه السياسي عامة، خاصة مقولة ولاية الفقيه

المطلقة، وصلاحية الفقيه الولي (الحاكم الأعلى للدولة) تبعاً لذلك، وفي مقولة الأحكام الأولية والأحكام الثانوية، وفي ما إذا كانت مواقف الدولة وقراراتها تفسّر على أساس الأحكام الشرعية الأولية؛ أي الأحكام الأساسية في الإسلام، أو ينظر إليها من باب كونها أحكاماً ثانوية يمليها الاضطرار والتزاحم والانصياع لحالة الاستثناء؟

لقد بلغ الخلاف منتصف الثمانينيات من القرن الماضي أمداً، بات يؤثر فيه على حركة الدولة وقرارات الحكومة. فللخطين كليهما حضورهما القوي في جميع مؤسسات الدولة، خاصة في المفاصل الأساسية للنظام، من قبيل مجلس خبراء الدستور المؤلف من ستة فقهاء وستة خبراء في القانون الدستوري، كذلك في مجلس الشورى، حيث تصاغ السياسات الأساسية للحكومة، وباقي المراكز المؤثرة الأخرى.

إثر تفاقم الخلاف بين الخطين، الذي كان يراقبه الخميني الراحل، ويرى فيه علامة عافيةٍ، ومؤشراً إيجابياً على حيوية النظام، احتكم الطرفان إلى الإمام الخميني في فصل ما بينهما من خلاف. فما كان من الخميني إلّا أن أعلن رأيه في البيان الذي اشتهر في ما بعد بـ «منشور برادرى» (أي: بيان الأخوّة بين الجناحين). وجوهر رأي الخميني في هذا البيان، أن النظام بحاجة إلى الجناحين معاً، وأن رؤاهما تقود إلى التكامل رغم ما بينهما من اختلاف. ولما لم يعط هذا البيان آثاره الكافية في حل مشكلة الاختلاف بين الجناحين في مضمار العمل، بادر الخميني إلى توفير صمام أمان جديد للدولة، ييسر لها حل مشكلاتها بعيداً عن الرؤى المتعارضة في مجلس الخبراء، ومجلس الشورى، تمثل بتأسيس لجنة تشخيص المصلحة. فأي قرار تصل إليه هذه اللجنة يكون ملزماً

للجميع، بمعنى أن قرارات هذه اللجنة تأتي فوق الوجهات المتعارضة للجناحين، وتتجاوزهما دون أن يملك أحد حق نقضها.

من جهة ثانية ارتبط اسم الشيخ آزري قمي مع صحيفة «رسالت» التي تصدر في طهران يومياً، ويمكن أن يقال: إنها تحت إشراف الشيخ آزري، وتواصل صدورها بدعمه. لقد كانت هذه الصحيفة في يوم من الأيام من أكثر الصحف سخونة وجاذبية لما تحفل به من رؤى تخالف المألوف، ولا يزال لها مكانتها في حركة المطبوعات داخل البلد، وإن أفل ألقُها بعض الشيء إثر تراجع الشيخ آزري قمي عن أبرز مواقفه السابقة.

في كل الأحوال، كانت المقالات التي تعكسها صحيفة «رسالت» حول قضايا البلد السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وحول التيارات الفكرية، تعبّر عن الاجتهادات الفقهية للشيخ آزري قمي والخط الذي ينتمي إليه، في المسائل الأساسية لفقه الدولة.

مغزى هذه الإشارة، أن الآراء والتيارات المتعارضة داخل بنية نظام الجمهورية الإسلامية، الذي ينتظمها جميعاً إيمانها في الثورة والنظام وخط الإمام، لا يمكن أن تقرأ في خصوصية فكرها، والفوارق في ما بينها، من خلال ما تعبّر عنه من مواقف في القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية، إنما ترتد هذه جميعاً إلى بناء تحتي، يمثله طبيعة الاجتهاد الفقهي الذي تؤمن به في كبرى قضايا فقه الدولة أو الفقه السياسي بشكل أعم.

فالاجتهاد الفقهي لكل طرف، هو الذي يمد رؤاه في السياسة والاقتصاد ويغذي مواقفه، ويسبغ عليه هويته الخاصة التي تميزه عن الأطراف الأخرى.

واختلاف الاجتهاد الفقهي، هو أمر مألوف يكاد يصل إلى حدّ البداهة، خاصة في حقل من حقول الفقه، هو الفقه السياسي، يعد ناشئاً في الممارسة الشيعية المعاصرة، التي لم تعرف في ما مرّ من التاريخ ازدهاراً لتجربة الدولة كما هو حاصل الآن.

إشارتان

يبقى أمامنا أن نشير إلى أمرين مهمين، قبل أن ندخل في جوهر الموضوع، هما:

الأول: سعت بعض الرؤى التي تضيق باختلاف الآراء وتضارب الأفكار في مضمار الفقه السياسي، أن تعكر الجو المنفتح الذي تتحرك به الاجتهادات، في محاولة منها يائسة، للبحث عن وهم التطابق الكلي في الأفكار. في حين بتنا جميعاً نعرف أن التطابق الكلي لم يعد في عصرنا، وربما في جميع عصور التاريخ الاجتماعي للبشر، سوى أكذوبة لا نصيب لها من الواقع، خاصة في قضية اجتهادية لا مجال فيها للرأي الواحد المتفرد: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿118﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ. . . ﴾[1].

قطع الخميني الطريق على أمثال هذه الأصوات، بتدخله لصالح حالة الاختلاف في الرؤى على أساس تنوّع الاجتهاد، وبسط حمايته على جميع الخطوط التي ينتظمها مشترك كبير عنوانه: الإيمان بالثورة والنظام الإسلامي.

---

(1) سورة هود: الآيتان 118، 119.

فقد اعتبر الإمام الخميني، أنّ مبحثي «الحرية الفردية والاجتماعية» و«تعيين حاكمية ولاية الفقيه، وترسيم حدودها في الحكومة والمجتمع» هما مسألتان تدخلان بنص تعبيره في زمرة: «المسائل التي تُعد مورد ابتلاء المجتمع والحكومة». ثمّ عاد ليذكر، بما نصه: «ينبغي أن يكون باب الاجتهاد مفتوحاً دائماً في الحكومة الإسلامية. ثم إن طبيعة الثورة والنظام [السياسي المنبثق عنها] تقتضي دائماً إفساح المجال للنظرات والرؤى الاجتهادية الفقهية في المجالات المختلفة، بشكل حرّ ومنفتح، حتى لو جاءت متعارضة بعضها مع بعض. وليس لأحد الحق في منع ذلك والحيلولة دونه؛ بيدَ أن المهم هو المعرفة الصحيحة للحكومة والمجتمع، حيث يمكن للنظام الإسلامي أن يخطط من خلال ذلك ما فيه نفع المسلمين»[1].

الثاني: يرتبط الأمر الثاني بطبيعة القناعات الحاضرة للشيخ آزري قمي. هذه القناعات التي انبسطت على المقدمة المهمة لكتابه «شطرنج وديه از ديدگاه احكام فقهى» (أي: الشطرنج والديّة من المنظور الفقهي)، كما على جزئي كتابه «ولاية الفقيه من المنظور القرآني» و«ولاية الفقيه من منظور فقهاء الإسلام». كذلك امتدت على جملة كتاباته في صحيفة «رسالت».

فالشيخ كانت له قبل ذلك آراء واجتهادات أخرى، فهو مع إيمانه بالثورة والنظام، وبأصل ولاية الفقيه، إلّا أنه لم يكن يتفق مع الخميني في الولاية المطلقة التي يؤمن بها؛ بيدَ أنه ما لبث أن تحوّل إلى موقع اجتهادي فقهي آخر منذ عدة سنوات، ما قاد إلى تحوّل ملازم للتحوّل

(1) **صحيفه نور**، ج 21، ص 47، بالفارسية.

الأول في آرائه بأمهات قضايا البلد السياسية والاقتصادية. فهو الآن يؤمن بالولاية المطلقة، وقد أعاد موقفه من مقولة الأحكام الأولية والأحكام الثانوية، فالحكومة عنده الآن حكم أولي، وهي جزء من شعبة الولاية. على أساس هذا التغير وتبعاً له، تحرر موقفه الفقهي عما كان عليه في السابق. تشهد على ذلك آراؤه في درسه الفقهي بمدينة قم، وبحوثه المستجدة في فقه الدولة التي سنعرض جوانب منها لشديد أهميتها، ولأهمية النقد التي توجهه لبعض ما هو سائد.

من طريف الأشياء أن الشيخ آزري قمي سجل بنفسه تحوله عن آرائه السابقة، في حوار مفتوح مع إحدى الصحف الأسبوعية، حيث واجه محاوره واستبقه، بالقول: «لقد تغيرت آرائي بشكل كبير... لذلك لا تثير ضدي علامة استفهام، فأنا أعترف بالتغيّر الذي طرأ على أفكاري، وأشير أيضاً إلى أن هذا التغير هو رهين توضيحات الإمام [الخميني]».

فقه الدولة في الواقع الحاضر

محصل ما مرّ معنا في المقدمات السابقة، أنّ الاجتهاد الفقهي هو بمنزلة البناء التحتي لتعارض الخطوط السياسية. وإن كان إثبات هذه الحقيقة لا يعني نفي ما سواها، إذ يمكن تصوّر أسباب أخرى لتعارض الخطوط والرؤى السياسية.

الاجتهاد الذي نعنيه، هو ذلك الذي يتحرك في طبيعة المفردات التي تنضم إلى دائرة ما يعرف بفقه الدولة (وهو أعم من الفقه الحكومتي بحسب الاصطلاح الشائع في الساحة الفكرية الإيرانية). لذلك سنحاول أن نلقي الضوء في هذا المقال والذي يليه، على أمهات هذه القضايا، كما تثار الآن في الساحة الفكرية والسياسية في إيران، خاصة في الرؤية

التي تنتسب إلى السيد الخميني. وإذا كان من المفيد أن نحدّد سلفاً مصادر الموضوع، فسنعود بالدرجة الأولى إلى مقدمة كتاب الشيخ آذري قمي «الشطرنج والديّة من المنظور الفقهي»، هذا الكتاب الذي توفّر فيه المؤلف على بيان رؤية الخميني لفقه الدولة. فالخميني هو من حرّر هذا المفهوم ونقله إلى حيز التداول على نطاق واسع في إيران، من خلال تحرير مضمونه السياسي والاجتماعي، والخروج به من دائرة البحث الفقهي المحض إلى دائرة الفقه السياسي الرحب.

كما هناك دارسة مهمّة أخرى، نستعين بها نشرت في مجلة «راهبرد» (نقرّب معناها بالمسار أو المسيرة) تحمل بعد الترجمة، عنوان: «المصلحة وفقه الدولة». كما سنمرّ على بضعة بحوث أخرى كتبت عن رؤى الإمام الخميني حيال فقه الدولة والفقه السياسي، قُدّمت إلى ندوة عُقدت في الموضوع نفسه قبل أكثر من عامين [من زمن المقالة].

لا يفوتنا أيضاً أن نستعين بحوار صدر حديثاً، أجرته إحدى صحف طهران مع شيخ قمي، يتضمّن لفتاتٍ مفيدةً في هذا المضمار.

ربما كان من المفيد ـ ابتداء ـ أن نقف على تمييز بسيط يساعدنا في معرفة المقصود من فقه الدولة. فالفقه في السابق كان يصطبغ بالطابع الفردي، والفقيه يستنبط الأحكام في الأغلب وهو ناظر إلى حال الإنسان المسلم الفرد، الذي يعيش في نطاق مجتمع يؤمن بالإسلام، لكنه لا يطبق نُظمه العامة، وذلك لغياب الحاكمية الإسلامية السياسية عنه. ففي إطار غياب الدولة أو النظام السياسي الإسلامي، كان همّ الفقيه أن يستنبط أحكاماً تعين المكلفين على تطبيق حيثيات سلوكهم الفردي، قدر المستطاع، مع أحكام الشريعة ومواقف الإسلام الفقهية.

بإزاء هذه النظرة، انبثقت أخرى توازيها، كان همّ الفقيه فيها أن يتحرّر من القيد الفردي؛ في محاولة من فقهاء هذا الخط، الدخول في المسائل الاجتماعية والسياسية. هذا اللون من الممارسة الفقهية يصنّف عادة في إطار ما يعرف بفقه الدولة أو الفقه السياسي الاجتماعي.

في التجربة المعاصرة، لا يكاد يختلف اثنان على أن الإمام الخميني فتح هذا الباب على مصراعيه، ولا سيما مع تزايد الحاجة إلى هذا اللون من ضروب الفقه بعد انتصار الثورة الإسلامية، والإعلان عن حاكمية النظام الإسلامي.

لقد كان مؤمَّلاً أن ينطلق خط هذا الفقه في الحواضر العلمية بما يلبّي حاجات تجربة التطبيق، بيدَ أن الواقع يؤكد أن هذا الأمل لا يزال أمنية بعيدة المنال؛ إذ لم يتحرك إلّا جزء من المجهود الفقهي في مسار إشباع حاجات التطبيق. ، يقول الشيخ آذري قمي في هذا المضمار: «إن الخطوة الكبيرة في مضمار فقه الدولة، هي تلك التي خطاها الإمام، بيدَ أن ما يؤسى له، أنّ هذا البحث، وخلافاً لتصورات البعض، إما أنه لم يجد ترحيباً في الحوزات، أو أنه قُبِل لكن على نطاق هامشي ضئيل». في هذا التقييم إشارة إلى أن دروس فقه الخارج لا زالت تطرق الموضوعات نفسها المتداولة في السابق؛ تلك الموضوعات التي أُشبعت بحثاً على مدار قرون متواصلة، وأحرزت نتائج كبيرة عبر التراكم المعرفي. في حين ما تزال الموضوعات المستحدثة في نطاق الدولة والفقه السياسي عامة، بما في ذلك المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلاقات الدولية، تشهد فقراً واضحاً على مستوى البحث الفقهي المتطور العميق في حواضر العلم الديني. هذا بالضبط ما اشتكى منه الإمام الخميني، وغير واحد من المسؤولين في نطاق تجربة التطبيق داخل إيران.

فقـــه الدولـــة (2)

مدخل إلى طبيعة المسؤولية
المتبادلة بين الحوزة والنظام

ثَمّ ترابط بيّن بين النظام الإسلامي في إيران، وبين الحوزة العلمية وإذا أردنا أن نعرض في هذه الأسطر القراءات التي تقدّمها الاتجاهات المختلفة لمستوى العلاقة وطبيعتها بين الاثنين، فإنّ ما تكاد تتفق عليه كلمة الجميع: أنّ النظام يحتاج إلى الحوزة في حل مشكلات التفقيه والمعضلات النظرية التي تواجهه، خاصة أن الفقه الشيعي في هذا المضمار، يعيش فقراً ملحوظاً، لغيابه عن الحكومة والنظام السياسي طوال قرون، إلّا من تجارب جزئية محدودة.

هذا المنحى المتمثل بحاجة النظام إلى الحوزة، هو ما أملى الحاجة إلى ما يعرف بـ «فقه حكومتي» (فقه الدولة، وهو أعمّ من الفقه الولائي)، حيث أصبح مداراً لبحوث كثيرة وكتابات متنوعة. بل حصل في مثل هذا الوقت من العام الماضي، أنْ خصّصت مجلة «حوزة» (الحوزة) التي تصدر من مدينة قم، عدداً مزدوجاً ضخماً (383 صفحة) حمل عنوان «الحوزة والنظام» دارت مواضيعه بأكملها حول طبيعة العلاقة بين الاثنين، وما ينبغي لكلّ جهة الاضطلاع به إزاء الجهة الثانية.

ما يعنينا من هذه الأسطر، هو استكمال المقال السابق عن «فقه الدولة» في حدود تناول معناه العام، والمصاديق التي تمثّله، وموقعه الحقيقي في نظام الحوزة ودروسها، وآفاق المستقبل. في الواقع، إنّ ما دعانا إلى ذلك، اتّفاق كلمة الجميع على أن مصير الكثير من التحوّلات الحاضرة في إيران اجتماعياً وثقافياً وسياسياً، وحتى اقتصادياً يتوقّف على حسم أسئلة هذا الملف المفتوح.

بين أيدينا غنى في الرؤى، يتوفّر من خلال كثافة البحوث في هذا المضمار. فمن بين هذه الرؤى هناك أفكار مثيرة كتبها الشيخ آذري قمي في مقدّمة كتابه «الشطرنج والديّة في المنظور الفقهي». كما تضمّن العدد المزدوج لمجلة «الحوزة» الذي أشرنا إليه، بضعة بحوث مفيدة في هذا المجال. والمهم في الأمر أن النقاش في الكتب والمطبوعات ما يزال مستمرّاً حول الموضوع، خاصة مع اقتراب موعد انتخابات الدورة الخامسة لمجلس الشورى؛ إذ يعدّ الموقف من فقه الدولة بما في ذلك الفقه الولائي، أحد المقدّمات المهمّة في تمييز الخطوط المتحرّكة داخل البلد، التي تسعى للوصول إلى المجلس.

نصوص لها دلالة

لكي نوفّر لأنفسنا إطلالة أولى على ما تعنيه الساحة الإيرانية بفقه الدولة أو الفقه الولائي، نعود بعض الشيء إلى الوراء، بالتحديد إلى المكاتبة التي تمّت قبل أربعة عشر عاماً من الآن بين الإمام الخميني ورئيس مجلس الشورى، إذ كتب الإمام في نصّ جوابه على سؤال رئيس المجلس: «أن (مجلس الشورى) مجاز في تصويب وإجراء كلّ ما له دخل في حفظ النظام الإسلامي، من قبيل ما يكون فعله أو تركه مستوجباً

للإخلال بالنظام. . وما له ضرورة، بحيث يستلزم تركه أو فعله الفساد. . وما يستلزم فعله أو تركه الحرج. . فلمجلس الشورى حقّ المصادقة وإجراء ما يدخل في هذه الجهات بعد تشخيص الموضوع من قبل أكثرية أعضاء المجلس، وبشرط التصريح بكون مثل هذه الأحكام مؤقتة، وأنها متحقّقة بتحقّق موضوعها، باقية ببقائه، بحيث تلغى تلقائياً عند ارتفاع الموضوع. .»[1]. فتح الإمام في هذه الإجازة المكتوبة إلى المجلس الشورى، الباب واسعاً أمام المؤسسة التشريعية، كي تمارس وضع الأحكام الحكومية أو الولائية بحسب تحقّق مواضيعها، بحيث تزول الأحكام تلقائياً بزوال الموضوع. وفي هذا الحكم، لم يذكر الإمام مصداقاً لهذه الأحكام، إنما اكتفى بذكر الضابطة وتحديد الجهات.

أما من جهة البحث الأكاديمي، فقد عرّف صاحب دراسة «احكام حكومتي ومصلحت» (المصلحة وفقه الدولة) هذا الضرب من ضروب الفقه الذي تحتاج الدولة إليه، بما يلي: «أحكام الحكومة (فقه الحكومة أو الدولة وما يصدر عنها في هذا المضمار) تعني الأوامر، والمقرّرات الكلية، وضوابط إجراء الأحكام والقوانين الشرعية، التي تصدر من قبل القيادة الشرعية للمجتمع الإسلامي، في مضمار المسائل الاجتماعية، وذلك انطلاقاً من حق القيادة في ذلك، وبلحاظ مصلحة المجتمع».

يذهب بعضهم للنظر إلى كلّ حكم يتصل بشأن المجتمع وسياسة الدولة، على أنه يدخل في مضمار فقه الدولة، سواء أكان تعبيراً عن حكم أولي، أو حكم من الولي الشرعي الحاكم، أو حكم ثانوي ناشئ عن الاضطرار وغيره. في نظر هؤلاء، يُعدّ التحرّر من الفقه الفردي الذي

---

(1) صحيفة النور، ج 15، ص 188.

يُناط بتحديد وظائف المكلفين كأفراد في إطار حاكمية نظام سياسي غير إسلامي، والدخول في ممارسة فقه الجماعة في شؤونها الاجتماعية والسياسية، هو مباشرة لفقه الدولة.

ما يفسّر لنا التفاوت، وما قد يبدو من تعارض بين تحديد وآخر، هو جدّة هذا الفقه، واختلاف المشارب من حوله، فهو لا يزال يحبو وئيداً، يحتاج لشوط طويل، وتراكم كبير حتى يتحوّل إلى مرحلة النضج والتكامل.

نعود إلى ما نحن فيه، من أن أعين الدولة تقع على الحوزة بانتظار فتح هذا اللون من الممارسة الفقهية، وتعضيده بالمباني الكافية التي تضمن مشروعيته، وتقود به إلى الفعل والعطاء.

النصوص أمامنا وافرة في هذا المجال، كلها تؤشر إلى مسؤولية الحوزة وضرورة أن تنهض بهذه المهمّة الخطيرة، التي لها مسيس الصلة في منح النظام السياسي الهويةَ الإسلامية، أو المساهمة معه على الأقلّ في مسار الأسلمة، وتفقيه كلّ الممارسات في حركته، وفي الوقائع التي يتعاطى معها يومياً، أحياناً في كلّ ساعة.

نبدأ بنص للإمام الراحل، يقول فيه: «إن الهدف الأساس هو: كيف يمكننا أن نطبّق أصول الفقه المحكمة (أي الأحكام الفقهية) على عمل الفرد والمجتمع، ويكون بمقدورنا أن نجد الحلول للمعضلات». في نص آخر ربما لا يكون بعيداً عن الدلالة المبتغاة، يقول فيه الإمام: «ينبغي أن يبقى الاجتهاد، في الحكومة الإسلامية، مفتوحاً دائماً، فطبيعة الثورة والنظام تقضي عرض النظرات الاجتهادية ـ الفقهية في الأبعاد المختلفة، بشكل حرّ، حتى لو كان بعضها يخالف بعضاً، وليس باستطاعة أحد، ولا من حقّه أن يحول دون ذلك».

أما الشيخ مطهري (ت: 1979م) فله كلام لاذع في هذا المجال، يحمل فيه على الجمود، وعلى إبقاء الفقه يراوح مكانه، من خلال عدم تفاعله مع الوقائع التي تحيط به. يقول في جملة هذا الكلام: «إذا لم يلتفت المجتهد إلى مسائل عصره ومشكلاته، يجب أن يُعد في جماعة الأموات».

من النصوص الدالة على حاجة الدولة إلى تنشيط الحوزة في فقه الدولة، هو النص الآتي لآية الله الخامنئي: «إننا اليوم نصطدم بمسائل، في إدارة البلد، تُعد جزءاً من المعضلات الدينية والفقهية.. نريد جواباً لها، بيدَ أنه لا أحد يجيب؛ لذلك نبادر، إمّا نحن، أو نكلّف أحدهم بالبحث في الكتب والمدارك عن جواب المعضل، في حين ينبغي أن يكون هناك جهاز مختص، يقوم بالتنبؤ بجميع مشكلات النظام ومعضلاته، ويوفّر الحلول المناسبة لها. وهذه المهمّة هي جزء من وظيفة الحوزات العلمية. فالنظام يرتبط بالإسلام، والحوزة العلمية وُجدت من أجل الإسلام».

بديهي أن السيد الخامنئي لا يريد أن ينكر وجود مبادرات فردية في هذا المضمار؛ لكن المشكلة، أن هذه المبادرات تبقى تعبر عن جهود فردية، وليس عن تيار تتحرك الحوزة في إطاره. يقول: «ثمّة أشخاص في الحوزة، يعملون ويبذلون الجهود في مجال بحث مشكلات النظام من الزاوية الفكرية.. أما الحوزة بما هي حوزة، فلم تتكفّل ذلك». عند هذه النقطة تحديداً نعود للتذكير، بإشارة الشيخ آذري قمي، وهو يقيّم موقعية مثل هذه الممارسة الفقهية في اهتمامات الحوزة، فيقول: «ما يبعث على الأسف، أنّ الحوزات العلمية ـ خلافاً لتصوّرات الكثير من

الناس ـ إمّا أنها لم تقبل هذا اللون من الفقه، أو أنها تعاطت معه على نحوٍ هامشي».

تحليل الظاهرة

حين نعود إلى أسباب الظاهرة في تفسير حالة الصدود عن هذا اللون من الممارسة الفقهية، نجدها تعود إلى عوامل اجتماعية وتاريخية وثقافية، وبذلك فلا معنى للبحث عن جميع الأسباب في تخلّف المنهج، أو اختزاله في الجانب النظري وحده. فالمشكلة وإن كانت ثقافية، إلّا أن أسبابها لا تتجمع في النسيج الثقافي وحده، إنما تنبث في جوانب الحياة الاجتماعية والمرحلة التاريخية التي مرّت بها الحوزة.

لذلك لا تُحلّ، من خلال إبداع نظرية أو ابتكار منهج، بل هي بحاجة إلى تحليل تاريخي اجتماعي، يوفّر لنا رؤية واضحة لعناصر الحل، بحيث يتمّ التكامل بين تطوير البُنية الاجتماعية، والانتقال إلى وضع تاريخي آخر، وبين استحداث المناهج وإبداع النظرية. فالحوزة تبقى في نهاية المطاف جزءاً من المجتمع الذي تعيش فيه، وهي إلى ذلك حلقة في مسار المرحلة التاريخية التي تمرّ بها الأمة ككلّ، والمجتمع الذي تعيش فيه خاصة.

على أرضية إيماننا بهذا النسيج الواسع الذي تنبث أسباب الظاهرة من خلاله، نتعاطى مع بعض النصوص المعلَّلة لها. ومنها ما يشير إليه الإمام الخميني من تنامي الاهتمام الحوزوي بأبعاد معينة من الفقه، وضمور الأبعاد الأخرى، كفقه الحكومة والمجتمع. يقول: «تهتمّ أكثر الحوزات العلمية ببُعد واحد، ومع أن طلبة العلوم الدينية بذلوا جهوداً كبيرة، إلّا أن الفقه عاد ليتمركز في أبواب معدودة. ومع أن للعلماء

معرفة واسعة جداً بمثل هذه الأبواب، إلّا أنه في باب القضاء (مثلاً) لم يبحث فيه إلّا قليلاً، ما سبَّب لنا اليوم مشكلات كبيرة».

أما الشيـخ آذري قمي، فيعلِّل ظـاهرة تقـلص الاهتمـام بهـذا الفقه ـ حتى بعد أن خطا الإمام الخميني، خطوة كبيرة في هذا المضمار ـ على أساس الذهنية الفقهية التقليدية، التي لم تميّز بين الأحكام الإلهية الثابتة (الشريعة) وبين المعطيات الاجتهادية للفقهاء وفقههم؛ إذ راحت تخلط بين الاثنين، وتسبغ عليهما نوعاً من الثبات، بحيث لم تُجز طروء أيّ تغيير على اجتهادات الفقهاء، محتجّة بمقولة «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرام محمد حرام إلى يوم القيامة». يقول في هذا المجال: «ما يؤسى له، أن نظرات الإمام [في باب فقه الدولة] لم تلق قبولاً واسعاً. والسرّ في ذلك، هي الذهنية التي تحكمنا وترسّخت في عقولنا طوال (1400 سنة)، ومن علائمها هو الاستفادة الخاطئة من مقولة «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرام محمد حرام إلى يوم القيامة». فقد تصورنا أن الفقه التقليدي غير قابل للتغيير أبداً؛ لذلك إذا أردنا أن نقول إنّ الدية يجب أن تكون سيارتين فلا أحد يقبل بذلك».

ثُمّ يضيف: «كان الإمام [الخميني] يقول الكلام نفسه، وذلك قبل أن يصل إلى السلطة، بيدَ أنه غيّر آراءه بعد ذلك، لكن للأسف لم تشهد الحوزات تحوّلاً في هذا المضمار، ولم تتغير مباحث الدرس الفقهي عما كانت عليه، وليس ثمّة مواكبة بينها وبين مقتضيات الزمان والمكان.. إنّ فقه الدولة اليوم منفصل عن فقه الحوزة، وفقه الحوزة منفصل عن فقه الدولة [أي لا علاقة له بمقتضيات الدولة]، ومعنى ذلك أن الفقه السائد في الحوزة ليس له أيّ شأن بمسائل العصر».

نعود الآن لنستذكر المنظور الاجتماعي ـ التاريخي في تعليل هذه الظاهرة، فبدون هذا المنظور سيكون الإحباط عظيماً، وسيكون التداعي في الوضع الديني أعظم. لكن لأننا نعرف أننا بإزاء مشكلة لها جذور في التاريخ وفي الوضع الاجتماعي، فلا نتوقّع أن تحصل المعجزة بين ليلة وضحاها، وأن يتغير كلّ شيء بأمنية أو قرار، ولا حتى باصطناع مناهج صحيحة، وابتداع نظريات سليمة منطقياً. فالتحوّل يخضع إلى التدرّج كسنّة، ويحتاج إلى جهود ثقافية ووعي مستبصر، وجدّية كبيرة، كما إن وتيرته ترتبط بوتيرة التغير العام في المجتمع نفسه، مع الإقرار بخصوصية الحوزة بهذا الشأن.

على هذه الأرضية يعود الشيخ آذري قمي ليستعين بالتحليل الاجتماعي، في وضع ظاهرة تخلف الحوزة عن هذا اللون من الممارسة الفقهية، في سياقها التاريخي الطبيعي. يقول: «ألفنا الوضع السابق الذي ورثناه، وآمنّا بشكل راسخ بالفقه التقليدي، فكانت النتيجة أن نقع في الخطأ، ونحن نتصوّر أن لا شيء يتغير. ثُمّ هناك عامل آخر إذ كنا نعتقد في السابق، أنه ليست هناك حاجة أو ضرورة لكي نجيب على المسائل الاجتماعية. وكنا نحيط هذا الاعتقاد باحترام فائق، بحيث إذا أشكل علينا أحدهم، نثور عليه من منطلق كوننا طلبة متدينين».

إشكال

قد يرتقي بعضهم إلى إدراك بواعث التغيير، بيدَ أنه يبقى في موقع الممانعة، حذراً مما قد يقود إليه التغيير من تطرّف، خصوصاً إذا ساد الحماس، وغابت النظرة الواقعية، التي تضبط التغيير بضابطة الدين من جهة وبحاجة الواقع إليه من جهة أخرى.

في المسألة التي نحن بصددها، قد يقود الحماس الزائد لقضية فقه الدولة، إلى تحويل الحكم الديني إلى حكم علماني لا صلة له بالإسلام؛ أي ربما تقود الحركة دون ضوابط في هذا المجال، إلى فصل التشريع عن أصوله الإسلامية، والتساهل في الملاكات، بالذات في المصالح التي تكون أساساً لسنّ القوانين في هذا المجال.

والمنزلق العملي الذي قد يحوّل التشريع إلى ممارسة عرفية، ليس هو المحذور الوحيد في هذا المضمار، بل هناك محاذير نظرية لا تقلّ خطراً عن المنزلقات العملية.

فصاحب كتاب «تجربة الإسلام السياسي» تنقصه الدقّة الكافية في تناول المسألة، فيظن أن الأحكام التي يصدرها الفقيه من موقعه كوليٍّ حاكم، هي ضرب من التشريع العلماني الذي لا صلة له بالدين. وفي داخل إيران نفسها ذهبت بعض إصدارات النخبة الليبرالية إلى تفسير أحكام الفقيه الولي، وأحكام فقه الحكومة أو الفقه الولائي، على أساس كونهما ضرباً من علمنة الدين.

لذلك كلّه تحتاج المرحلة الحاضرة إلى إنتاج فقه ميسّر، وفكر عميق بيدَ أنه واضح، يُنير للأذهان الأصول التي تقوم عليها أمثال هذه الممارسات. ففي نظرية ولاية الفقيه تعتبر الحكومة حكماً أولياً بنفسها، وهي شعبة من شعب الولاية. أما فقه الحكومة، فيقوم هو الآخر على مرتكز نظري يعود إلى المشروعية التي يتحلّى بها الحاكم، ولي الأمر، وإلى صلاحياته في سنّ ما يراه من الأحكام الضرورية بحسب مصالح المجتمع والنظام، وبما لا يخرج عن ثوابت الشريعة في وجهة نظر

معينة. أمّا بالنسبة لوجهة النظر التي تعتقد أنّ أحكام ولي الأمر تندرج في صف الأحكام الأولية، فما ثمّة مشكلة من الأساس.

لا يزال هذا اللون من الثقافة جديد النشأة، وهو يحتاج إلى المزيد من الإثراء والتراكم كي تنضج رؤاه وتتبلور. على أنّ من الضروري أن نستعيد لوعينا، بأنّ فقه الدولة أعم من الفقه الولائي؛ يعني إسباغ الجانب الاجتماعي العام على الممارسة الفقهية وإخراج الفقه من الدائرة الفردية.

نظرية الأركان الأربعة

الإمام الخميني وتحولات الفكر الفقهي والسياسي

تتوزع أصول الفكر السياسي عند الإمام الخميني على عدد من الآثار التي تركها، أولها كتاب «كشف الأسرار» الذي صدر قبل أكثر من نصف قرن من الآن، ومحاضرات في «ولاية الفقيه» ألقاها في النجف الأشرف أواخر الستينيات من القرن الماضي، صدرت بعنوان «ولاية الفقيه أو الحكومة الإسلامية»، ثمّ بحوثه الفقهية الاستدلالية حول ولاية الفقيه التي نُشرت ضمن دروسه للبحث الخارج[1]. أخيراً مجموعة الرؤى والأفكار التي أدلى بها إبّان انطلاق النهضة وتأسيس الدولة، وجُمعت في إطار موسوعة «صحيفة النور» التي تقع طبعتها الأولى في (21) مجلداً. من الملاحَظ أن أفكار الخميني في الفكر السياسي شهدت كثافة كبيرة في السنتين الأخيرتين من حياته، حيث أدلى بمواقف مباشرة وواضحة إزاء كثير من القضايا التي ترتبط بالدولة، وبالسلطة والحكم، والحريات، والمشاركة السياسية، والأحزاب، وعمل الجهاز القضائي، والمعارضة في نطاق الدولة إلى عشرات القضايا الأخرى، ذات الصلة بالسياسة

---

(1) انظر: كتاب البيع، ج2، ص 459 ـ 520.

والاقتصاد والإدارة والقضاء، والشأن العسكري والإعلامي، والسياسة الخارجية وعلاقة الدولة بالثورة. . . وهكذا.

النظرية السياسية

نعترف في البداية أنّ الكتابات التنظيرية والمنهجية، حيال الفكر السياسي للإمام الخميني قليلة في اللغة العربية، وهي في أطوارها الأولى باللغة الفارسية. ما يعنينا في هذا المقال هو تسليط أضواء منهجية كاشفة نقاط مهمة من نظريته السياسية. والمقصود بالنظرية السياسية، هو مجموع المرتكزات والأصول التي تؤلف رؤية الإمام الخميني إزاء الدولة ونظام الحكم، بالمعنى السياسي للدولة، التي تعني طبيعة بُنية السلطة في حيز جغرافي وبشري محدد.

كما إنّ المقصود من النظرية، هو مجموعة منظمة من المفاهيم تترابط في ما بينها لوصف وتوضيح واقعة معينة. يعيد بعض الباحثين العناصر الأساسية التي تؤلف النظرية السياسية للخميني إزاء الدولة أو نظام الحكم، إلى الأركان الأربعة الآتية:

الأول: يحتاج الإسلام في تطبيق جزء مهم من أحكامه إلى تأسيس الدولة، ومن ثمّ فإنّ ضرورة الدولة مستبطنة داخل الإسلام نفسه، والإسلام بذاته يحتوي على ضرورة الدولة.

هذه المسألة ترتبط بطبيعة الفهم الكلامي للإسلام. فإذا كان هذا الضرب من الفهم ينظر إلى الدولة كجزء منبثق من أحشاء الإسلام ذاته، فإنّ ثمّ بإزائه فهماً كلامياً آخر، لا يؤمن بهذه الضرورة أصلاً، ويرى أنّ الإسلام دين إلهي وحياني (من الوحي) مهمته الاضطلاع بالهداية

الإنسانية، في حين أنّ الدولة هي شأن بشري متغيّر، توكل ممارستها وتأسيسها إلى الإنسان نفسه، ويرتبط شكلها بتطوّر العلوم والتجربة الإنسانية من دون أن يكون الإسلام ذا علاقة بذلك.

الثاني: تُعد مهمة إقامة الحكم الإسلامي والتمهيد للدولة الإسلامية، من واجبات (الوجوب هنا بمعناه الشرعي) الفقهاء العدول، كما يجب (بالمعنى الشرعي أيضاً) على الشعب متابعة الفقهاء في التمهيد لمقدمات تأسيس الحكم الإسلامي، والاشتراك معهم في مواجهة الظالمين، وإنهاء الحكم الوضعي.

النقطة الأساسية التي ينهض بها الفكر السياسي للإمام الخميني هنا ويتميز بها عن البقية، هي نظرته إلى وظيفة الفقهاء، فهو يرى أن السعي لإقامة الحكم الإسلامي وتهيئة مقدماته بمقارعة الحكام الظلمة والأنظمة الوضعية، واجب شرعي على هؤلاء.

ثَمّ فرق كبير بين فقيه يؤمن بالحكم الإسلامي إذا تهيأت له المقدمات منه أو من الغير، وبين فقيه آخر يؤمن بالحكم الإسلامي وبمقدمات تأسيس هذا الحكم أيضاً.

كما هناك فرق غير قليل بين فقيه يؤمن بأنّ ممارسة السلطة، هي من شأن الفقيه الذي له ولاية على الحكم، إذا قام هذا الحاكم ونشأت هذه السلطة بأي سبب من الأسباب، وبين فقيه آخر يؤمن أنّ من واجب الفقيه نفسه، أن يدخل مواجهة علنية ضد الحاكم الظالم، حتى إذا ما انتصر على الحكم الوضعي، أسس للحكم الإسلامي بدلاً منه، وصارت له الولاية على السلطة.

وسيأتي مزيد توضيح لهذه الفوارق في الفقرات الأخرى من المقال.

الثالث: يفيد الركن الثالث من نظرية الإمام الخميني، أن الحكم الإسلامي يعني ولاية الفقيه العادل المنصوب من قبل الشارع، وأنَّ لهذا الولي الحاكم جميع ما للنبي والإمام المعصوم في ولاية الحكم.

الرابع: في الركن الرابع ينظر الإمام الخميني إلى الحكومة الإسلامية وما يصدر عنها، بوصفها من أحكام الإسلام الأولية، بحيث يكون لها وما يصدر عنها من قرارات ومواقف، التقدم على غيره من الأحكام الفرعية الأخرى. وبهذا اللحاظ لا يكون حفظ هذه الحكومة والالتزام بما يصدر عنها، واجباً شرعياً يقع على عاتق المكلفين وحسب، بل هو من أهم الواجبات وفي طليعتها، وذلك بالمعنى الشرعي لمصطلح «الأهم» الذي يعني الأولوية الشرعية.

أهمية الأركان الأربعة

تكمن أهمية الركن الأول بنظر بعض الباحثين، في ما ينطوي عليه من تجسير العلاقة بين الدين والسياسة، من خلال اعتبار السياسة عامة والسلطة خاصّة، على أنها جزء لا يتجزأ من الإسلام نفسه. وهذا فهم معرفي (كلامي) يستتبع لوازم كثيرة، وهو إلى ذلك يقف بإزاء فهم آخر لا يرى للسياسة، خاصّة نظام الحكم، مثل هذا الموقع في الإسلام. يُشار إلى أنّ من بين الفقهاء المعاصرين الذين يؤمنون بهذا الفهم للإسلام، الذي يوحد بين الدين والسياسة، السيد محمد باقر الصدر (ت: 1980م) والسيد حسين البروجردي (ت: 1960م). والاثنان من كبار مراجع التقليد في العراق وإيران.

أما الركن الثاني فينظر إليه الباحثون على أنه بمثابة العلّة المحدِثة للثورة، فمن دون هذا الفهم الخميني الذي يقول شرعاً، بوجوب سعي

الفقيه لإقامة الحكم الإسلامي، لم يكن الإمام الخميني ليتقدّم خطوة على طريق مواجهة الشاه ودفع الجماهير إلى الشارع. إنما بادر للمواجهة العلنية الصريحة، وحثّ الجماهير بهذا الاتجاه، تماشياً مع فهمه الذي يقول: إنّ من واجبه كفقيه أن يخوض المواجهة لإسقاط الحكم الوضعي، كمقدمة ضرورية لإقامة الواجب المتمثل بالحكم الإسلامي، ومن دون هذا الفهم لم تكن لتحدث هذه الحركة.

أما الركن الثالث فهو ـ على رأي هؤلاء الباحثين ـ بمنزلة الأرضية التي مهدّت لتبلور نظرية سياسية، بإزاء الدولة ونظام الحكم. إنّ بعض الفقهاء السابقين المتقدمين على الخميني كانوا يقولون بما يقول به، من نصب الفقيه للولاية العامّة ومنها ولاية السلطة والحكم، من هؤلاء: الشيخ النراقي (ت: 1245هـ) صاحب (عوائد الأيام)، والشيخ محمد حسن النجفي (ت: 1266هـ) صاحب كتاب «جواهر الكلام في شرح شرايع الإسلام»، والسيد حسين البروجردي (ت: 1960م) كما هو مقرر في بحوثه الفقهية، منها بحثه في صلاة الجمعة وغير ذلك. بيدَ أنّ الخميني يختلف عن هؤلاء بتوسعة صلاحيات الفقيه الولي من دائرة «الولاية العامة» إلى دائرة «الولاية المطلقة». وهذا التوسّع في صلاحيات ولاية الفقيه تطلَّب من الإمام الخميني المبادرة لملء الفراغات في النظرية، وهذا ما سعى إليه جاداً بالأخص في السنتين الأخيرتين من حياته، حين تكثفت رؤاه واتسعت أفكاره، لما ينتهي إلى تكوين نظرية محددة بإزاء كيفية ممارسة السلطة، وما أبداه في ذلك من أفكار على الصعيد السياسي والاقتصادي والقضائي والثقافي والإداري والصناعي والعسكري، والسياسة الخارجية إلى بقية المرافق ذات المساس بإدارة الدولة العصرية.

أما الركن الرابع فتنظر إليه الدراسات التحليلية، على أنه بمنزلة العلة المبقية لنظام الجمهورية الإسلامية، وإلّا فلم تكن الدولة لتحظَ بكل هذا التأييد الشرعي والجماهيري الذي حظيت به خلال عقد من قيادة الإمام الراحل، من دون غطاء شرعي. والغطاء الشرعي أو الحجة الشرعية تمثَّل بالاجتهاد الذي قدمه الخميني على صعيد الفكر السياسي والفقهي، متمثلاً بالنظر إلى الحكومة الإسلامية وما يصدر عنها، على أنها من الأحكام الإسلامية الأولية، التي لها التقدم على جميع الفروع حتى الحج والصلاة والصوم، ومن ثمّ تقدمت على ما سواها في حق الدفاع عنها، وصار الدفاع في أول أولويات المكلفين، سواء أكان هؤلاء فقهاء أو من عامة الناس، يؤمنون بولاية الفقيه بالمعنى الذي ذكره الإمام الخميني وتبنّاه، أو لم يؤمنوا به.

ثورة في الفكر الفقهي والسياسي

من يتابع الدراسات والبحوث التي كُتبت عن إيران والخمينية والفكر السياسي الشيعي، يلحظ إجماعها على وجود تحوّل على مستوى الفكر السياسي، وكيفية فهم الإسلام انعكس فقهاً سياسياً جديداً. من هؤلاء الدارسين من يذهب إلى أنّ ما حصل مع الإمام الخميني، هو انقلاب على موروث الفكر السياسي الشيعي الذي لم يكن يؤمن بالدولة ثُمّ آمن بها مع الخميني. ومنهم من يرى أنّ هذا الفكر شهد مع الإمام الخميني، تحولات عميقة وسريعة، تساوي زمنياً مجموع ما قطعه من تحولات خلال عشرة قرون من التطور، بدءاً من القرن الرابع الهجري حتى القرن الرابع عشر.

ما يعنيه هؤلاء أنّ تحولات هذا الفكر مع الإمام الخميني تساوي

مجموعة تحولاته خلال ألف سنة، ومن ثمّ فإنّ الخميني استطاع أن يجدد في هذا الفكر ويطور فيه خلال عقد من الزمان، بما لم تستطع أن تفعله عشرة قرون كاملة.

لست أريد في هذا المقال أن أناقش هذه المقولة ومدى ما تحظى به من دقّة، إذ ليس الغرض نفي هذه التحليلات أو تأييدها، إنما سقناها كي تكون شاهداً على أن الفكر السياسي الشيعي شهد مع الإمام الخميني تحولاً.

وهذا ما نؤمن به أيضاً لكن بمنظور آخر، ومن منطلق لم أجد تلك الدراسات قد نجحت في الإشارة إليه.

أجل، لقد شهدت الحالة الشيعية ثورة في الفكر قبل ثورة الواقع. وثورة الفكر هي التي مهدت السبيل لكي تنطلق النهضة الخمينية، وتقطع أشواطها بكل هذا العزم والإصرار والوضوح، وهي تتحول من الثورة إلى الدولة.

ليسوا قلة هم الفقهاء الذين يؤمنون بالحكم الإسلامي، وبولاية الفقيه لهذا الحكم. إنما فرق الخميني عن هؤلاء يكمن في نقطتين أساسيتين، هما:

الأولى: الموقف من مقدمات إقامة هذا الحكم.

الثانية: الموقف من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

حول النقطة الأولى يلحظ أنّ الفقهاء الآخرين غير الإمام الخميني يؤمنون بتصدّي الفقيه في حال توافر الظروف، أما إذا لم تكن الظروف مؤاتية فليس هناك تكليف يملي على هؤلاء الفقهاء التحرك والتصدي، بالأخص إذا أخذنا بنظر الاعتبار طبيعة الشروط التي يذكرها هؤلاء للأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر؛ إذ بمجرد احتمال الضرر، مطلق الضرر تسقط هذه الفريضة الشريفة، ويسقط معها واجب الفقيه والأمة.

ولما كنا جميعاً نعرف أنّ الطريق إلى إزالة الأنظمة الوضعية وإقامة الحكم الإسلامي، ممتلئ بالأضرار على مستوى النفس والمال والعرض والموقع الاجتماعي، فإنّ هذا الفريق من الفقهاء ابتعد عن سبيل المواجهة وإقامة الدولة؛ لأن متبنياته الفقهية لم تسمح له بذلك.

مع الإمام الخميني تختلف المسألة جوهرياً، فهو إلى جوار إيمانه بالحكم الإسلامي وبولاية الفقيه لهذا الحكم، يؤمن أيضاً بوجود تكليف شرعي على الفقيه، في أن يتحرك لتهيئة مقدمات الحكم وإزالة الموانع ورفعها.

ولما كان الفقيه عاجزاً وحده عن ممارسة هذه المهمة، فقد صرف الخميني التكليف إلى الناس أيضاً، وأوجب على المجتمع شرعاً مواكبة الفقيه المتصدي ومتابعته في حركته، على مستوى مواجهة الحاكم الظالم وقلب الأوضاع الفاسدة.

لكن هذا التكليف الوجوبي، لما كان يرتطم بموروث فقهي يمنع من الحركة، فقد جدد الخميني في شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقدم تكييفاً فقهياً لا يقول بسقوط أسمى الفرائض، حتى مع احتمال الضرر، مطلق الضرر، ولو كان ضرراً نفسياً أو حرجياً، حين يتعلق الأمر بحيثية الإسلام والمسلمين.

على ذلك صار عنده الإقدام على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ببذل المال والنفس ليس جائزاً وحسب، بل واجباً. ولما كان الحكم الطاغوتي للأنظمة الوضعية هو من أنكر المنكرات، صار التصدي

لإزالته واجباً، ومن ثمّ صار سكوت العلماء والفقهاء حراماً، إذ ينبغي عليهم التصدي لحكم الطاغية حتى مع الضرر الحرجي، بل حتى لو كانت حركتهم غير مؤثرة في رفع الظلم[1].

في الشق الثاني من رؤيته التنويرية، عدّ الخميني قيام الحكم الإسلامي من أكبر المعروف، ما يستوجب بذل الغالي والنفيس في سبيل تحققه.

لقد رأيت أحد الباحثين يميز بين هاتين الرؤيتين والمسلكين من خلال اللغة الفقهية، وعبر مثال فارق بين شرط الوجوب وشرط الواجب.

توضيح ذلك: إنّ الحج لا يصير واجباً على الإنسان المسلم إلّا إذا كان مستطيعاً شرعاً، لكن ليس من واجبه شرعاً أن يسعى لتحقيق الاستطاعة؛ أي ليس من واجبه أن يكدح ويعمل، لكي يصير مستطيعاً مالياً، حتى يذهب إلى مكة.

وذلك بعكس العلاقة بين الوضوء والصلاة، فالصلاة واجبة، ومقدماتها واجبة أيضاً. فلا يمكن المكلف أن يمتنع عن أداء الصلاة بحجة عدم قدرته على الوضوء، بل عليه شرعاً أن يبادر للوضوء حتى يؤدّي الفريضة.

في لغة الثقافة الفقهية، يُطلق على الأول (مثال الحج وعلاقته بالاستطاعة) شرط الوجوب، ويُطلق على الثاني (علاقة الصلاة بالوضوء) شرط الواجب.

---

(1) انظر: **تحرير الوسيلة**، ج1، ص 397 ـ 416.

وهذا التمييز ينطبق بحذافيره على موقف الإمام الخميني من مقدمات الحكم الإسلامي، وموقف بقية الفقهاء من ذلك، حتى المؤمنين بالحكم الإسلامي وبولاية الفقيه. فالخميني لا يكتفي بمحض الإيمان بالحكم الإسلامي وبولاية الفقيه، بل يرى أنّ من واجب الفقهاء تهيئة مقدمات ذلك وإزالة الموانع عنه، من خلال الدخول بمواجهة مع الأنظمة الوضعية وجرّ الشعب إلى هذه المواجهة، ذلك أنّ النظام الطاغوتي هو من أشدّ المنكرات، والنظام الإسلامي هو من أعظم المعروف، على حدٍّ ما يذهب إليه.

حين تصل فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى هذه التخوم التي تتعلّق بمصير المسلمين والشعوب، فإنّ احتمال الضرر حتى الحرجي ليس جائزاً وحسب، بل واجباً، وسكوت الفقهاء والعلماء حراماً.

ولذلك يمكن أن نستنتج استئناساً بهذه الرؤية، أنّ الإمام الخميني في إيمانه بنظرية ولاية الفقيه، لا يعني أن يعطي حكم الأمة لقمة سائغة لمن يشاء، بل تُعد هذه الولاية حقاً للفقيه المتصدي الذي حمل هموم الأمة، وكان في طليعة المضحّين في سبيل دين الله وكرامة الإنسان.

مقتطفات من ندوة عن الفكر السياسي

زنجاني ولاريجاني
يتحاوران في هموم التطبيق (1)

يستطيع الناقد أن يلحظ أنّ جزءاً مهماً مما كتب في العقود الأخيرة حول نظام الحكم والسياسة في الإسلام، يتّسم بالكثير من التكرار والعمومية، بحيث يصعب أن تجد شيئاً خارج نطاق تكرار البديهيات والمقولات المعروفة، التي يعاد إنتاجها بهذا الشكل أو ذاك تبعاً لإمكانية الباحث العلمية والمنهجية.

هذه السمة صبغت ـ إلى حد كبير ـ الإنتاج الإسلامي في هذا الحقل، إلّا من إستثناءات قليلة، مردُّها ـ ربما ـ إلى عاملين بارزين، يتمثل الأول بافتقاد الأصالة النظرية والعمق المنهجي، والثاني بغياب المثال العملي للحكم.

إنّ وجود الأنموذج العملي وتحوله إلى قطب للتنظير الفقهي والفكري، يسبغ الكثير من الحيوية على المشروع النظري للحكم الإسلامي. ثُمّ إنّ سير التجربة وتكاملها عبر مسار تحفُّه العقبات والمشكلات والعديد من الإبداعات، كل ذلك يمنح الباحث المسلم فرصاً للإبداع أكثر، عبر الاختيار والتصحيح المتواصل لفرضيات البحث

وإطاراته المنهجية والنظرية، حتى يصل إلى صيغٍ أكثر تكاملاً وإبداعاً من تلك التي كُتبت قبل عصر التطبيق.

للواقع أسئلته المُلِحَّة وحاجاته التي تدفع لابتكار الحلول، وصوغ النظريات وتقديم المنظومات المتكاملة بدلاً من شتات الأفكار. وعندما تحولت الدولة الإسلامية من مشروع نظري إلى واقع عملي متجسّد، انطلقت آلاف القضايا والأسئلة، وكان على أهل الشأن أن يقولوا كلمتهم.

من بين ما تابعناه، ندوة استضافت باحثين لهما مساهمات بارزة في الفكر والفقه السياسي، هما الشيخ عميد زنجاني الذي أتحف المكتبة بموسوعة من أربعة مجلدات ضخمة، صدرت تحت عنوان «الفقه السياسي» أردفها أخيراً بموسوعة ثانية عن أصول الفكر السياسي الإسلامي صدر منها الجزء الأول؛ والدكتور محمد جواد لاريجاني الذي قدم رؤية تنظيرية خاصة حيال الحكومة الإسلامية عبر كتاب يحمل بعد الترجمة، عنوان: «الحكومة الإسلامية: مدخل إلى الشرعية والفاعلية».

ربما كان ما تتميز به هذه الندوة أنها تنزل بالفكر إلى ساحة الواقع لكي يتم اختبار جدواه، كما إنّ الاجتهادات المقدمة في أجوبتها تعكس رؤية من داخل التجربة ما يعزز أهميتها.

يبقى أن نشير إلى أننا اجتهدنا في صياغة أسئلة فرعية مستمدة من محتوى الإجابة، بالأخص إذا جاءت الإجابة مطولة، كما إننا تصرفنا بحذف واختصار بعض أجزاء الحوار خشية الإطالة.

وفي ما يأتي مقتطفات منتخَبة من الندوة:

ـ فصلتم في كتابكم «الفقه السياسي» الشرعية عن المقبولية، لكن يبدو أنك أعدت النظر بهذه الفكرة حالياً؟

عميد زنجاني: لقد طبع الكتاب في عام 1984م أو 1985م وأنا لا أقبل الآن الرأي المذكور فيه، إذ لدي تحليل آخر للمقولة، مضمونه أنّ هناك تلازماً بين الشرعية والمقبولية، فهما لا ينفكّان عن بعضهما، بحيث إذا انتفت المقبولية تزول الشرعية، وإذا انتفت الشرعية تزول المقبولية.

ـ أنت تعتقد الآن بأنّ السلطة والشرعية مستمدان كلاهما من رأي الشعب، وأنّ للأمة في النظام الإسلامي دوراً في منح الشرعية للقائد وفي منحه السلطة معاً؟

عميد زنجاني: وفق الميثاق السياسي والوطني [الدستور] يُعد نظام الجمهورية الإسلامية ديمقراطياً بالكامل. بمعنى أنّ شرعيته ومقبوليته متوحدتان وهما شيء واحد؛ وأنّ ولاية الفقيه وآراء الشعب متلازمان مع بعضهما.

ـ لكن ثمّ هنا سؤال: هل تتسق مشاركة الشعب في مقولة الشرعية مع الأصول والمرتكزات الإسلامية؟

عميد زنجاني: وفقاً للنسق الفكري الذي طرحته لن تبرز اثنينية بين الأمرين.

بين الشرعية والدستورية

لاريجاني: أثار الأستاذ عميد زنجاني بحثاً مهمّاً. وفي اعتقادي ينبغي التمييز بدقة بين الشرعية والقانونية. الشرعية هي التبرير العقلاني لإنفاذ الحكم، والقانون هو في الحقيقة إطار لتقريب أيّ مبنى. من هنا يختلف التسويغ القانوني لإنفاذ الحكم عن التسويغ العقلي. فعندما

يتحدث الأستاذ عميد زنجاني عن مفهوم الشرعية على أساس الدستور؛ فهو في الحقيقة يشير إلى قانونية النظام، والمرتكز الذي تقوم عليه قانونية النظام هو الدستور.

إذاً لا علاقة للشرعية ـ في الفكر السياسي ـ بعنوان كونها التوجيه العقلي لإنفاذ الحكم، بأي قانون أصلاً. أما قانونية حكم معين، فهي تعني: هل يمكن تسويغ هذا الحكم على أساس الدستور أم لا؟ على هذا الأساس، إذا ما شك مجلس الخبراء في أهلية الولي الفقيه، فسوف تنتفي دستوريته، بيدَ أن شرعيته تبقى على قوتها، لأنّ الشرعية غير تابعة للقانون. فشرعية الولي الفقيه تحظى بتسويغ عقلاني، ومن ثمّ فهي لا توجد بقانون ولا تنتفي بآخر.

في ضوء ذلك يمكن أن تحتجب في بعض الحالات قانونية النظام والحكم، لكن تبقى معقوليته على حالها. وهذه المعقولية هي عينها مشروعية النظام.

من هنا، لا بدّ أن نأخذ هذا الفارق بنظر الاعتبار لتزول حالة الإبهام والغموض.

في الواقع، إنّ ما طرحته تحت عنوان الفصل بين الشرعية والفاعلية، نابع من هذا الموقع بالذات. نحن نعتبر القانون إطاراً ضرورياً لعمل الحكومة، وإذا ما كان فيه نقص فنسعى لتفاديه. وهذا معنى الكفاءة والفاعلية التي لها أصولها الخاصة.

ـ لكن هل تعني هذه القراءة لمعنى الشرعية الإغضاء عن دور الشعب تماماً؟

لاريجاني: في الجواب عن سؤال: هل رأي الشعب مهمٌّ للسلطة أم

لا؟ ثمّ ما هو التسويغ العقلي لذلك؟ أقول: في ضوء نظرية المشروعية ـ الفاعلية لا ينبثق دليله العقلي من بعد شرعية الحكم، وإنما يأتي من جهة فاعلية النظام.

معنى ذلك أنّ الولي الفقيه الأعلم والأتقى إذا ما أراد أن يؤدي عمله وينهض بدوره على أحسن وجه، فعليه أن يمارس الحكم بطريقة تتضمن مشاركة الشعب في الحكم أيضاً.

في هذا الاتجاه لا نرى الولاية المطلقة التي يحظى بها الولي الفقيه في تعارض مع البنية الديمقراطية، وإلّا تناقضت المادتان الخامسة والسادسة من الدستور مع بعضهما، في حين نعلم أنهما ليستا كذلك.

ـ إذا ما نظرنا إلى نظام الجمهورية الإسلامية من حيث تمركز السلطة، فأين تكمن السلطة العليا في البلد؟

لاريجاني: بشأن سؤالكم عن السلطة الأعلى، فينبغي وجود مثل هذه السلطة، بيدَ أننا نحتاج أولاً إلى تعريف معيار السلطة. فإذا كان الملاك هو القدرة على التصرف بالأمور، فالقائد يتمتع بسلطة أكبر. أما إذا اعتبرنا المنشأ القانوني (الدستوري) هو ملاك السلطة، فإن مجلس الخبراء يحظى بمنبع قانوني عظيم.

لكن إذا ما اعتبرنا الملاك هو التدخل في الأمور، فعندئذ ليس واضحاً في ما إذا كان مجلس الخبراء يتمتع بالسلطة أم لا؟

ـ كثيراً ما تتحدث عن عقلانية النظام فما الذي تعنيه بذلك؟

لاريجاني: من الضروري أن نفكر ببنية هيكلية معقولة للحكومة. والمقصود من العقل هنا ليس العقل المنفصل عن الشرع، بل العقل الذي

أقرّ الله جوهره في الإنسان وراح ينمو في الفضاء الديني. فالعقل ينطق بضرورة أن يكون لنا هيكل معقول للحكومة.

إذا ما تتبعنا هذا البحث، فينبغي أن نثبت الفاعلية وحتى ضرورة مشاركة الشعب، بالبرهان في نطاق البحث الفلسفي. أما إذا عهدنا الشرعية (من الجهة العقلانية بمفهومها الدقيق الذي أتحدث عنه) إلى الرأي العام فستنقطع سلسلة البرهان العقلي. فما نريد أن نثبته في البرهان العقلي أن هذا الأمر أصح وأكثر عقلانية، فإذا ما أوكلناه إلى اختيار الشعب ورأيه فسيكون ذلك بمعنى انتهاء سلسلة البرهان.

بتعبير أفلاطون؛ إذا ما أوكلنا تشخيص الحق والباطل إلى الناس فسيكون ذلك بمثابة قبولنا الحماقةَ. المثال الذي يستشهد به أفلاطون دائماً هو إعدام سقراط. فهو يشير إلى أن تجربة سقراط خاطئة لدرجة يمكن أن يتورط بها النظام الذي تُبنى شرعيته العقلانية على أساس العقد الاجتماعي.

تعلمون أن سقراط حوكم على أفضل وجه، وفق أكثر الأساليب ديمقراطية، فقد اشترك في محكمته زهاء (30) ألف إنسان، وكان من بين جرائمه أنه منع الناس عن عبادة الأرباب ودعاهم إلى جبل مغناطيسي عظيم، كان يقصد به الله الواحد. كما حثّ الناس على ضرورة العناية بحسٍّ مرهف إزاء السعادة والشقاء، ودعا الشباب إلى نبذ عبادة الأصنام.

لقد حصل كل هذا لسقراط في وسط أكثر الحكومات ديمقراطية، ومن بعده لأرسطو، ما أثار حساسية شديدة. لكن لم يكن هدف أولئك عدم الرجوع إلى الأفكار العامة، بل نجد أن البرهان العقلي ذاته يفضي

بنا إلى نتيجة فحواها، ضرورة العناية بآراء الناس إذا ما أردنا لأهدافنا العامة أن تبلغ مقاصدها.

شأن الولي في النظام العقلاني الذي اقترحته للحكومة، يتخطى إنفاذ الحكم؛ إذ هو يتمتع بسمة الهداية أيضاً. من هنا، يمكننا أن نجزّئ الولاية إلى ولاية الأمر وولاية الهداية.

لهذا السبب لا بدّ من تحلّي الولي الفقيه بالأعلمية في فهم المسائل الدينية والإسلامية وإدراكها، لكي يتبعه الناس بوحي من تأثير جاذبيته العلمية وليس بفعل القوة ووازع السلطة. النقطة الأخرى الجديرة بالإشارة، أننا نفترض أن هناك فقيهاً يحظى بالأهلية الكافية للولاية، بيدَ أنّ مجلس الخبراء لم ينتخبه، أو انتخبه لكنه عزف عن الموقع لأيّ سبب كان، فما العمل عندئذ؟ ألاَ يخلّ هذا النمط من التعاطي بقانونية (دستورية) النظام؟

- **أشار الشيخ عميد زنجاني إلى أهمية الأخذ بالمنهج التجريبي واشتكى إهمال الإسلاميين له، هل لديكم تعقيب على ذلك؟**

لاريجاني: إذا كان المقصود أن نعتبر [من العبرة والاعتبار] من أساليب الماضين فهذا أمر معقول جداً، وهو مفهوم موجود في القرآن.

يرتكز المنهج التجريبي على أصل يتعامل مع سلوك البشر وأعمالهم على أنها ضرب من الظاهرة الطبيعية. وبهذا المعنى يستبطن التخفيض من الجهة الإنسانية وإرادة الفعل الإنساني، بحيث يذهب إلى أنّ الإنسان يتصرف في محيطه الاجتماعي كما تتصرف الخلِيَّة في محيطها الطبيعي.

في تصوري أنّ المنهج التجريبي يتخطى مقولة الاعتبار [من العبرة]؛

وعليه، فإن استخدام المناهج التجريبية في المعارف الإنسانية [المعارف التي يشكل فيها استخدام الإرادة الإنسانية جزءاً من الظاهرة] لا يفضي إلى نتيجة. إذا كان الإنسان جائعاً أو عطشاناً فهو يتجه صوب الغذاء والماء، بيدَ أن هذه الواقعية لا تصح دائماً بشأن الإنسان. فقد يأنف الإنسان عن تناول الطعام والشراب برغم جوعه وعطشه، بل قد يضحّي بنفسه من أجل أهداف خاصة.

معنى ذلك أنّ الاتجاهات العامة لا تأخذ مكان القواعد الحاكمة على المحيط الطبيعي. في ضوء ذلك لا أؤمن حقاً بأن استخدام المنهج التجريبي في العلوم الإنسانية يعدّ نهجاً صحيحاً؛ بل ولا أرى إمكانية تبرير استخدام المناهج القائمة على أساس نظرية الترابط العضوي في هذا المجال؛ لأنّ هذه النظريات تفترض الإنسان وحدة واحدة، له إطار في أوضاعه الخاصة منفذ واحد يدخل منه، كما له منفذ واحد يخرج منه [الصيغة الآلية في النظر إلى الإنسان] بحيث تُخرج هذه الشروط الثابتة الإنسان عن دائرة الاختيار. لكن الإنسان ليس خلية ولا يمكن تسويغ وجوده بمثل هذه التبريرات. إنّا نحتاج في الحقيقة لكي نفهم ظاهرة باسم الإنسان، أن ننفذ إلى كنه وجوده ونشق نواته الإرادية، لكي نعرف طبيعة الأبعاد الدخيلة فيها، بدءاً من الإشراقات الإلهية إلى مؤثرات المحيط، ثمّ إدراك الإنسان نفسه وما يمليه من شروط، وأخيراً إرادة الإنسان.

إنّ البحث في هذا المضمار واسع جداً، آمل أن تُتاح لنا الفرصة للحديث عن الوسائل التي تكفل الفهم الدقيق للمعارف الإنسانية.

بيدَ أنّ أيّاً من هذه المسائل لا يمكن أن تثنينا عن محاولة الفهم

العقلاني لبنية الحكومة وهيكليتها، وذلك لما يقود إلى اكتشاف البنية الأكثر عقلانية وهدفية وسلامة، ولما يسوقنا إلى بلوغ مقاصدنا الحقيقية.

الشيء الثابت أنّ البحث العقلاني مفتوح في مقولة الشرعية بمعناها الفلسفي، وفي مقولة الفاعلية والكفاءة معاً.

فعلى أساس مبحث الفاعلية، أمامنا مثلاً أسئلة من نظير: هل نعزل الإنسان عن فرديته ونتعاطى معه كمجرد حجر في رقعة الجماعة؟ كما تفعل ذلك الماركسية والنظم الفكرية الأخرى، في الصيغة التي تقترحها هندستها الاجتماعية، بحيث يتمثل كمال الجماعة في تغييب فردية الأفراد، وتحرك الجميع في إطار متحد جامع، أم بالعكس يكمن كمال الجماعة في ترسيخ فردية جميع أفرادها، بحيث إذا ما أريد تنجيز عمل جمعي، فإنّ ذلك يتم بمبادرة من الأفراد وبمحض إرادتهم الفردية؟

أعتقد أنّ هذه المسألة هي من بين المسائل الفلسفية الدقيقة، إذ نستطيع أن نصل عن طريق البرهان الفلسفي إلى نتائج قيمة جداً، وكذلك نستطيع أن نصل عبر البرهان العقلي إلى نتائج مهمة في هذا المجال.

عندما أتحدث عن العقل، فأعني به بدقة، العقل الذي تفتح في الفضاء الإسلامي وانبثق من صميم الثقافة الإسلامية وازدهر في أجوائها.

العقلانية والعلمانية

ـ تؤكد كثيراً على العقلانية، عندئذ ينبثق هذا السؤال: ما هي أوجه التشابه والتفارق بين منظورك للعقلانية وبين ما يُطرح بعنوان العلمانية؟

لاريجاني: العقلانية شاخص مهمٌّ جداً. فلكي ندرك الظواهر

الاجتماعية المختلفة يمكن أن نطرح السؤال التالي على الدوام: أين تكمن جذور عقلانيتنا؟ كما تعرفون، فإنّ العلمانية والليبرالية والتسامح المطلق، بل حتى حقوق الإنسان التي أشرنا إليها، كلها تستمد جذورها من العقلانية التي انبثقت في عصر النهضة ونمت بعده. وقد أطلقتُ على هذه العقلانية في بعض كتاباتي، اسم «العقلانية الفنية» مستفيداً من أحد مصطلحات ماكس فيبر [ت: 1920م].

هذا النمط من العقلانية يرتبط أكثر ما يرتبط بأعمال الإنسان، وهو يعلمنا كيف نعمل على نحو صحيح. هذه العقلانية تفترق جزماً عن العقلانية الأصيلة التي نؤمن بها.

إنّ مفكرين من أمثال ماركس يعتقدون أنّ الفكر الديني غير عقلاني أساساً، لأنهم نزلوا بالعقلانية إلى مفهومها الفني، ومن ثُمّ لم يعودوا يؤمنون بوجود عقلانية خارج هذا الإطار. وهذه الرؤية للعقلانية ألحقت ظلماً فادحاً بالعقلانية، لأنّ العقلانية أوسع بكثير من مفهوم العقل التجريبي؛ أي من المفهوم الذي استخدمه ماركس وآخرون بهذا الشأن.

إنّ العقلانية التي نؤمن بها، لها وجود يسبق كارل ماركس، كما إنّها ستمتد بعد ذلك، وليس بمقدور أيّ إنسان أن يهبط بمفهوم العقلانية إلى هذا الحد.

تعقيب على الآراء

ـ هل ثمّ تعقيب للشيخ عميد زنجاني على هذه الرؤى للدكتور لاريجاني، ولا سيما نقده للمنهج التجريبي؟

عميد زنجاني: ينبغي لي أولاً أن أتناول مفهوم «العبرة» بشيء من

التوضيح، فما عرضته بعنوان «العبرة» لا أعني به مفهوم التجربة، فمن البديهي أن العبرة والتجربة ليسا مفهوماً واحداً.

تبتني العبرة بمفهومها القرآني على التجربة. وفي الحقيقة، إنّ العبرة ناتجة عن التجربة، والتجربة هي حصيلة الاختبار والخطأ. العبرة هي النتيجة الحاصلة من التجربة سلباً كانت أم إيجاباً، والتجربة هي واحدة من البنى التحتية التي يمكن أن تُفضي إلى نتائج إيجابية أو سلبية.

ما يذهب إليه أوغست كونت [ت: 1857م] أن المسائل الاجتماعية، كعلم الميكانيك تتبع قوانين محددة. فالمحرّك مثلاً يعمل في شروط خاصة ويتوقف عن العمل في شروط أخرى، وهكذا.

يمكن أخذ العبرة من كل تجربة، وبالتأكيد يمكن الاعتبار من التفكير العقلاني أيضاً، أما التسويغ العقلاني أو المبنى العقلاني فهو طريق مسدود. ولذا لا بدّ من تحديد إلى من تعود التجربة العقلانية. فالطريق مفتوح في مجال البحوث النظرية لإبداع الفكر من دون حدود. على سبيل المثال بمقدورك أن تمسك القلم وتؤلف خمسة كتب عن الفكر السياسي، كما بمقدوري أن أكتب عشرة كتب في هذا الموضوع، وسيكون لكل واحد منا تسويغاته في هذا المضمار. أما في مجال العلم فلا وجود لمثل هذه الحرية، إذا ما تقرر قيام نظام سياسي معيّن، فللمسائل السياسية بُعد عملي. وعليه، عندما يسأل في التحليل النهائي عن طبيعة المرجعية المتوافرة لتسويغ المسائل السياسية والعقلانية، فليس من سبيل أمامك غير ذلك الذي نفيته [الخطاب للاريجاني] في قولك: إذا ما أسندت الشرعية إلى الرأي العام، فذلك يعبر عن نهاية الفكر؛ لأنه ليس هناك في نهاية المطاف من مرجعية معتبرة غير الرأي العام.

- كيف تخرج إذاً بصيغة حلٍّ نظري يجمع بين المرتكزات العقلانية والمبدئية؟

عميد زنجاني: باعتقادي أنّ طريق الحل الوحيد المتصوّر في هذا المجال، هو أن نوجد علاقة ارتباط بين المبنى العقلاني والمبنى المبدئي. وهذا هو ما فعله الإمام الخميني تماماً. فقد تمثل أسلوب الإمام أنه جعل من فكرة خالصة تقوم على أساس التوحيد والفقه المحض، تعيش في صميم رأي الشعب، متوحداً في كيان واحد مع عقائده.

نحن نعرف أنّ التسويغ العقلاني للقائد إذا كان متبايناً مع الرأي العامّ، فسيقود ذلك إلى ظهور الديكتاتورية. إنّ واحدة من الأصول الفلسفية للفاشية، أنها تقول بضرورة وجود المتخصص في العلوم السياسية على شاكلة ضرورة وجود المتخصص في الطب، ثُمّ تقوم بعد ذلك بتبرير طاعة الناس وانصياعهم للحاكم الديكتاتور، بذريعة الانقياد إلى المتخصص وطاعتهم له.

ما أراه أنّ القيادة الشيعية في إطار مبدإ الإمامة هي مفتاح حل جميع المشكلات، لأنّ الإمامة لا تنحصر بمفهوم القيادة السياسية وحسب، بل تنطوي على مفهوم الهداية، ولها في الوقت ذاته أصول ومرتكزات عقلانية وفلسفية وتوحيدية، وعندئذ فإنّ الأمة باحتذائها هذه القيادة إنما تتبع نهجاً يجمع التسويغ العقلاني والفلسفي والتوحيدي.

تعقيب على التعقيب!

لاريجاني: أنا أتفق مع طرح الأستاذ عميد زنجاني تماماً. لهذا

السبب أعتقد بأنه ينبغي لنا أن نعمل في البعد العملي ديمقراطياً، وما يقوله صحيح ومنطقي بالكامل، بيدَ أنّ ذلك لا يعني أن يتلازم بحثنا العقلاني مع هذه المسألة دائماً. فلو افترضنا أن الفقيه لم يستطع أن يوصل أفكاره الصحيحة إلى الشعب (وهذا ما يحصل حتى للأنبياء) فلا يعد ذلك دليلاً لكي يتراجع عن رأيه ويتبع رأي الشعب.

لقد أشار الأستاذ عميد إلى أن البحث العقلاني يتحرك في طريق مسدود، وهذا ما يثير دهشتي؛ لأننا عن طريق البحث العقلاني ذاته وصلنا إلى فاعلية الديمقراطية، وتباين الآراء لا يعني الطريق المسدود.

في تصوري لا مكان للطريق المسدود في البحث العقلاني. أما في نطاق العمل فأرى أن الأمر كما ذكره، إذ تحظى الديمقراطية العملية في ما يبدو بمبانٍ (أصول ومرتكزات) معقولة جداً، لذلك يمكن الدفاع عنها عملياً.

أما البحث في مرتكزات هذا النمط من الديمقراطية، فهو بحث يحتاج إلى فرصة مستأنفة.

تحديدات في التعريف والمفهوم والنسق التحتية

لاريجاني وزنجاني
في حوار عن الديمقراطية (2)

قدمنا في المقال السابق القسم الأول من وقائع ندوة مفتوحة عن تطورات الفكر السياسي داخل إيران. ساهم فيها الدكتور محمد جواد لاريجاني صاحب نظرية، تُعيد تأسيس النظام الإسلامي على ركني الشرعية والفاعلية. والشيخ عباس علي عميد زنجاني الذي تشتهر موسوعته «الفقه السياسي» في تغطية الجوانب المختلفة في الموضوع.

يدور القسم الثاني من الندوة حول الديمقراطية في مفهومها وطبيعة صلتها بالتجربة القائمة في إيران، بالإضافة الى النسق الفكري التحتي الذي ترتكن إليه.

نشير أخيراً الى أننا تصرفنا في تقديم هذه الندوة باختزال بعض الإجابات الطويلة، وإضافة أسئلة فرعية مستمدة من محتوى ما تحدّث به الضيفان.

لا تعنيني الديمقراطية!

ـ ماذا تعني الديمقراطية مفهوماً وتعريفاً؟

عميد زنجاني: أتصور أنّ من المناسب أن لا يتجه ما يدور في هذا

الحوار إلى الرد على المعارضين وإقناعهم. فأولئك لن يجلسوا مكتوفي الأيدي، كما إنّهم لن يقتنعوا بما نقول.

وما دمت في البداية فينبغي أن أشير إلى أنّ صورة المسألة لا تكتسب الصيغة التالية دائماً: هناك إشكالات مطروحة في الساحة إذا ما أجبنا عنها ينتهي كل شيء ويغلق الملف. لا أبداً، إنما الأوضاع هي في تغيّر مستمر، ومن ثم ستُطرح اعتراضات جديدة. ينبغي للفكر الإسلامي أن يتقدم خطوة إلى الأمام على أوضاع العصر، وتكون له رؤية أشمل لجوهر القضايا السياسية الإسلامية.

أما ما جاء في السؤال عن بداية الديمقراطية في الغرب ومسارها ومآلها، فهذا أمر لا يعنيني كثيراً؛ على الأقل بالنسبة لي شخصياً.

ـ لكن ما لم يكن بين أيدينا تعريف واضح للديمقراطية الغربية، فليس ثَمّ ما يبرر الكلام عن الديمقراطية الإسلامية؟

عميد زنجاني: أرجو أن تلاحظ أني أريد أن أضع الحوار خارج حالة المقارنة. فأيّاً ما كان التعريف الذي تحدده للديمقراطية فلن يجدي شيئاً، ولن يحل مشكلة. فالآراء فيها مختلفة، والتعريف الذي تنفيه أو تثبته يُبقي المسألة مفتوحة للبحث.

لذلك كله ينبغي أن نبقى في إطار الفكر السياسي الإسلامي؛ نخضعه للدراسة والتحليل. بصرف النظر عما إذا كان هذا الفكر يتطابق مع ما يطرح في العالم بعنوان الديمقراطية أم لا.

على أنك إذا ألقيت نظرة على مفهوم الديمقراطية في الكتب فلا تجدها تتفق على تعريف محدد، أو تصدر من أنساق فكرية وفروضات

مسبقة ثابتة سلفاً [يعني بها: المرتكزات الفلسفية والبنى الفكرية التحتية لمفهوم الديمقراطية].

لماذا ندرس الديمقراطية؟

ـ ما هو رأي د. لاريجاني بهذا الشأن؟

لاريجاني: لماذا ينبغي أن نبحث في ماهية الأنظمة الديمقراطية الليبرالية ـ أنا أستخدمهما معاً ـ؟ أعتقد أنّ ذلك مهم من عدة جوانب. فمن جانب نريد أن تكون لدينا حكومة فاعلة وموفَّقة تحقق أهدافنا المبدئية الرسالية من جهة، كما يهيئ لنا النسق المستمد منها ـ من جهة ثانية ـ إمكانية إعمار البلد والتقدم صوب التنمية وتعزيز قدراتنا. من جانب آخر نحن لا نعيش في العالم وحدنا، بل ثَمّ غيرنا ممن يؤمن أنّ أفضل الأنظمة التي بمقدورها أن تبعث على تفتح الطاقات وتفجير القابليات، هو منهج الحكم القائم على أساس النظام الديمقراطي والليبرالي.

لدينا في الوقت الحاضر منهج في الحكم وأنموذج في النظام السياسي. وما دمنا نتطلع إلى بناء بلادنا على ضوء التعاليم الإسلامية، فنحن نتوق إلى أن نعرف إثباتاً [برهانياً، وعلى صعيد الواقع المعيش] هل أنّ هذا النهج يمثل أفضل وسيلة لتحقيق الأهداف المرجوة فنتبعه؟

في الوقت ذاته أمامنا تجارب الأمم، وما نودّ أن نعرفه حقّاً هو مدى نجاعة هذا الدواء وفاعليته [خيار الديمقراطية] وهو ما يؤمن به الكثير من مفكري العالم، ويتبعه ملايين البشر وعشرات الحكومات في الدنيا.

لقد دأب هذا الجمع على أن يقول بعد سقوط الماركسية وانهيار

نظمها: انظروا، ألم نقل لكم إنّ الماركسية لا تنفع، وإن الدواء الناجح عندنا؟

ثمّ إن هناك من الشواهد ما يشير إلى أن بعض شبابنا انتهوا لقناعة مؤداها: أنّ النهج الديمقراطي الليبرالي هو أفضل نظام للحكم، لمجرد أنهم اصطدموا ببعض المسائل.

لذلك كله أعتقد أنّ من الضروري أن يكون لدينا إدراك دقيق حيال هذا المفهوم الذي لم يعد له وطن، ولم يعد مرتبطاً بجهة محددة من العالم، بل تحوّل إلى فكر معروض في قبالنا.

نريد أن نعرف مرتكزات هذا الفكر [الديمقراطية] وفي ما إذا كانت متطلبات ديننا، والمسؤوليات التي ألقاها الشرع الإسلامي على عاتقنا تتسق معه أم لا؟

- لكن الرؤى تتفاوت في معنى الديمقراطية ومسارها، وللخلفية التاريخية والمعرفية تأثير كبير في ذلك؟

لاريجاني: أجل، فإذا ما أردنا أن ندرك ماهية الحكومة الديمقراطية وطبيعتها، فعلينا أن نتفحص آثار منظّري الفكر السياسي من جون لوك [ت: 1704م] إلى العصور الأوربية الحديثة؛ فعصرنا الحاضر.

رؤيتان عن الديمقراطية

من المعلوم أن جذور القضية تعود إلى العصر اليوناني القديم، لكن ينبغي أن لا نبتعد وإنما نعود إلى السؤال، لنقول: ثمّ رؤيتان بشأن الديمقراطية. الأولى ترى أنّ الديمقراطية تتحقق من خلال ماهية نظام الحكم وجوهره وطبيعته الذاتية. والثانية تنظر لتحقق ديمقراطية النظام

على أساس طبيعة سلوكه. في الحالة الأولى تُعد الحكومة ديمقراطية ذاتاً، أما في الثانية فهي ديمقراطية لتطابق سلوكها مع الموازين الديمقراطية.

يتبين في ضوء ما مرّ أنّ الحكومة الديمقراطية على أساس الرؤية الأولى، هي الحكومة التي تقيم أسسها على المشروعية، والمشروعية تعني: التبرير العقلاني لإنفاذ الحكم، وقد تكون معقولة أو غير معقولة.

أما الرؤية الثانية فهي تعدّ سلوك السلطة هو الملاك؛ وعليه، يكون النظام الذي يتصف بالديمقراطية هو النظام الذي يكون سلوكه ديمقراطياً، ويتجلى أساس العمل فيها على قدرة الشعب على خلع الحاكم عن أريكة السلطة عن طريق القانون.

هذه المسألة هي من فروع مبدإ التوكيل (التمثيل النيابي)، ومن ثمّ فإنّ النظام الديمقراطي في إطار الرؤية الثانية، هو الذي يبني سلوكه على قاعدة هذا المبدأ. ما أقترحه في مسألة، في ما إذا كان النظام الإسلامي ديمقراطياً أم لا: هو أن نقارن وضع الحكومة الإسلامة مع هذين الاتجاهين، لنرى مع أي البنيتين يتسق، وهل ثمة وجود لمثل هذا الاتساق أم لا؟

- ذكرتم للديمقراطية تعريفين أحدهما ذاتي والآخر عملي؛ والسؤال: هل تتجلى الديمقراطية في مجال التشريع وسنّ القوانين أم في ميدان التنفيذ؟

لاريجاني: بل تتجلى في المجالين معاً؛ بل يمكن أن تتجلى في كل الجهات السلوكية للنظام.

فمن يعتقد بأنّ ملاك الديمقراطية يتمثل بالخصائص السلوكية للحكم، بما في ذلك التقنين والتنفيذ، فهم يبحثون عن آثار مبدإ التوكيل (التمثيل) ومظاهره وعلامته المتميزة. ومرد ذلك أنّ التقنين والتنفيذ ينتهيان إلى التوكيل.

أما الذين يؤمنون بأنّ الديمقراطية تتمثل بالجوهر الذاتي للحكم؛ أي بالشرعية التي يقوم عليها، فهؤلاء يهتمون بالعقد الاجتماعي المحض، ويعتقدون بأنّ شرعية النظام ترتبط بالعقد الاجتماعي.

وعليه، إذا كان النظام يقوم على أساس العقد الاجتماعي فهو نظام ديمقراطي يحظى بالشرعية، ولو وصل فرد مستبدّ إلى الحكم عن طريق العقد الاجتماعي، فإن هذا النظام سيبقى يحظى بالمشروعية الذاتية أيضاً، لأن بمقدور الشعب أن يفسخ ذلك العقد بموجب القانون.

ـ هل للشيخ عميد زنجاني تعليق في هذا المجال؟

عميد زنجاني: بشأن التعريفين اللذين نقلهما السيد لاريجاني، تنبغي الإشارة إلى أنهما لا يحددان بدقة الفارق بين العقد الاجتماعي والتوكيل؛ لأن مبدأ التوكيل نفسه هو بمثابة عقد اجتماعي.

ما أريد قوله إنّ العقد إطار واسع يمكن أن يكون له محتوى سياسي، اقتصادي، ثقافي وغيره. والتوكيل هو بنفسه ضرب من العقود، سواء أخذنا التوكيل بمفهوم الوكالة أم بمعنى البيعة في المفهوم الإسلامي. فالتوكيل هو عقد اجتماعي واجب التنفيذ يبرم بين الدولة والشعب، وأحياناً بين الجماعات والحكومات.

إذا غضضنا الطرف عن ذلك كله فإنّ تعريف الديمقراطية هو من نوع

السهل الممتنع. فالديمقراطية كمفهوم عام معروف على مستوى غالبية الناس، لكن عندما ننتقل إلى مستوى التعريف المنطقي فلن يكون التعريف جامعاً مانعاً؛ وعندئذ ينظر للديمقراطية على أنها عقد تارة، وتؤخذ تارة أخرى بمفهوم التوكيل (التمثيل)، فيما يتم التعاطي معها ثالثة على أنها مقولة سلوكية تتصل بسلوك المسؤولين وأسلوب عمل رجال السلطة.

وهكذا لا يمكن صبّ تعريف الديمقراطية في قالب قانوني.

ـ هل يعني ذلك أنه لا وجود للديمقراطية على مستوى التقنين؟

عميد زنجاني: لا يمكن للديمقراطية أن تجسد آثارها في مجال التقنين، كما يمكنها أن تفعل ذلك في مضمار التنفيذ والعمل. فالقانون الواحد يمكن تنفيذه بأسلوبين يكون الأول ديمقراطياً والثاني غير ديمقراطي. وبذلك أتصور أن الشيء الأساسي في بحث الديمقراطية هو الفرضيات المسبقة [النسق الفكري التحتي الذي تقوم عليه] وما يترتب عليها. فبدلاً من قضاء الوقت بملابسات التعريف، علينا أن نتناول النسق الفكري التحتي للديمقراطية والآثار المترتبة عليه.

ـ ما هي مكونات النسق التحتي؟

عميد زنجاني: للديمقراطية عموماً عدة أصول وفرضيات مسبقة، قد يُصرّح بها أحياناً وربما تبقى مضمرة في أحيان أخرى. إحدى الفرضيات التي تقوم عليها الديمقراطية هي العلمانية، هذه الفرضية التي آمن بها الغرب كأصل، بعد عصر النهضة والثورة الصناعية.

ربما لا يؤتى على ذكر العلمانية مطلقاً في تعريف الديمقراطية، لكن

كل من يتحدث عن الديمقراطية فعنده العلمانية من الأصول الثابتة.

نزعة أصالة الإنسان وذاتيته هي أصل آخر تطويه الديمقراطية في أحشائها.

وكما أشار السيد لاريجاني، ليس من المهم أن يتسلم شخص أو فئة السلطة السياسية من خلال العقد أو مبدإ التوكيل ـ أو الرأي العام بتعبير أبسط ـ بل المهم أن تكون للشعب القدرة على عزل ذلك الشخص أو الفئة من السلطة.

فالتنصيب وحده لا يكفي بل ينبغي أن تتوافر إلى جواره القدرة على العزل أيضاً.

ومثل هذه الآلية ـ التنصيب والعزل معاً ـ هي مؤشر على أن للأمة القدرة في التحكم بمصيرها السياسي والاجتماعي. وما دمنا نتحدث عن المرتكزات التي تؤسس عليها أصول الديمقراطية، وأسسها فيلحظ أنه كثيرٌ ما يُتصور الإلحاد كأصل من الأصول، لأن نزعة أصالة الإنسان تفضي في النهاية إلى الإلحاد.

كذلك من الأصول المكونة للنسق التحتي للديمقراطية، هي وجود النزعة السياسية عند أفراد المجتمع؛ بمعنى أنه ينبغي أن يكون لجميع أبناء المجتمع نشاط سياسي.

ـ ما هو موقف الرؤية الإسلامية من هذه المرتكزات والأصول؟

عميد زنجاني: هذه الفرضيات [الأصول والأسس التي تقوم عليها الديمقراطية] هي بأجمعها موضع بحث بالنسبة لنا. على سبيل المثال نجد أنّ كثيراً من الناس غير مستعد للخوض في لجّة الأمور السياسية

لأي سبب كان. فلو أخذنا باحثاً علمياً فسنجده غير مستعد لممارسة نشاطه بغير ما له صلة ببحوثه العلمية، وما أكثر الأفراد الذين احتضنتهم البشرية على مر تاريخها، وقد أوقفوا حياتهم على البحث العلمي من دون أن يتدخلوا أبداً في المسائل الاجتماعية والسياسية.

وعليه، فإن مثل هذا الفرض المسبق يسقط تلقائياً. علاوة على أننا ندين العلمانية ونزعة أصالة الإنسان من وجهة النظر العقلية والمبدئية (الإيمانية) معاً.

ـ ما هو موقع مقولة الرأي العام في النسق الديمقراطي؟

عميد زنجاني: إنّ من يؤمن بالديمقراطية يضع أمامه شواخص معينة، في قياس مدى الديمقراطية التي يحظى بها مجتمع من المجتمعات؛ ومن بين هذه الشواخص هو الرأي العام. بيدَ أنّ ذلك في اعتقادي أمر ملتبس، إذ يمكن أن يتمظهر في المجتمع بأشكال مختلفة يصعب تمييز بعضها عن بعض.

اسمحوا لي أن أضرب مثلاً من حالة موسوليني [ت: 1945م] إذ هناك شخص واحد يصدّر الأوامر ويفرضها بالقوة. وهذا المجتمع غير ديمقراطي في ضوء الشاخص الذي بين أيدينا، لأنّ شخصاً واحداً هو الذي يتخذ القرار بدلاً من أن تتخذه الجماعة.

إنّ شبيه هذه الحالة ولكن في صورتها الإيجابية يمكن أن نجده في شخصية ديغول [ت: 1970م] أثناء حقبة الاحتلال النازي لفرنسا. فلم تكن الحالة تعدو وجود شخص واحد يصدر القرار والشعب الفرنسي يمتثل. ما نراه حالتان تتشابهان في الصورة الظاهرية للقضية.

ثَمّ مثال أكثر وضوحاً أستمده من تجربة شعبنا، فقد كان الإمام الخميني [ت: 1989م] يتحدث عن أمر ما إبّان أحداث الثورة، فيستجيب له الشعب بكامله. لقد كان فكر الإمام نسقاً يعبّر عن صوت شعب بأكمله.

والسؤال: أين يكمن الفارق في هذه القضية كما تعكسها هذه الأمثلة؟ فهل المناط هو محض الرأي العام، أم هناك ملاك ومعيار آخر؟ ثُمّ ما هو الفارق الماهوي بين ديكتاتورية موسوليني وسلطة ديغول الشعبية؟

رؤى مثيرة حول الديمقراطية والشرعية والدستور

زنجاني ولاريجاني

يواصلان سجالهما حيال الفكر السياسي (3)

هذا هو القسم الثالث والأخير من حوار واسع جرى بين د. محمد جواد لاريجاني رئيس مركز دراسات مجلس الشورى الإسلامي، والشيخ عميد زنجاني الأستاذ المتخصص بمادة الفكر السياسي الإسلامي في الجامعات الإيرانية.

تنصبّ مادة هذا القسم من الحوار حيال قضايا الواقع الإيراني مباشرة، فيما يثيره من أسئلة عن ديمقراطية النظام، وفي ما إذا كان بالإمكان العثور على قراءة لنظرية ولاية الفقيه توائم بينها وبين الديمقراطية، ولا سيما وأنّ الدستور والممارسة التنفيذية يعنيان بإبراز دور الشعب في الحياة السياسية.

من السهل أن نلحظ تفاوت الإجابة بين الباحثين حول الكثير من القضايا، ما يدل على أن الرؤى في مجال الفكر السياسي الإسلامي المعاصر ما تزال مفتوحة على الكثير من الآفاق؛ وهي تلحُّ بضرورة تقديم المزيد من الاجتهاد، بل هي مفتوحة دائماً على العديد من التنوعات والاجتهادات التي سنطل على بعضها من خلال الحوار الآتي،

من دون أن ننسى الإشارة مجدداً إلى ما نبهنا إليه في القسمين السابقين، من تدخّلنا في وضع الأسئلة الفرعية واختزال بعض الإجابات لطولها.

ـ فيما ينقد بعضهم نظام الجمهورية الإسلامية، بأنّ شخصاً واحداً يتحدث وعلى الآخرين الطاعة، نجد أنّ في بنية النظام موقعاً خاصاً للشعب وللمشاركة الشعبية، فما هو رأيكم بذلك؟

عميد زنجاني: أعود لمثال ديغول وموسوليني؛ فديغول والشعب الفرنسي كانا ينطلقان معاً من مبدإ مشترك واحد، هو مصلحة فرنسا البلد المحتل. أما مع موسوليني فنحن أمام إنسان يفكر بسلطته ويدور في فلك مصالحه الخاصة، بينما شعبه يفكر بقضايا أخرى.

بشأن مسار الثورة الإسلامية والسؤال المثار، نجد أنّ ثمّة توحداً حصل بين الشعب والقيادة، بحيث صارت إرادة الإمام الخميني وإرادة الشعب واحدة.

المثال البارز لهذا التوحّد نأخذه من التصويت على الجمهورية الإسلامية كنظام بديل للنظام البائد، فقد كان رأي الإمام الذي عبّر عنه، هو: جمهورية إسلامية فقط، لا كلمة أكثر ولا كلمة أقل.

ما يميّز الإمام في هذا الطرح، أنّه شيّده على أساس أصل يقبله الشعب أيضاً.

ـ ألا نستطيع القول في ضوء ذلك إنّ نظام الجمهورية الإسلامية، هو نظام ديمقراطي؟

عميد زنجاني: إذا ما تحدثنا عن طاعة الشعب فإنّ هذه الطاعة ديمقراطية، لأنها منبثقة من أعماق إرادة الشعب. صحيح أنّ القيادة هي

في عهدة شخص واحد، وأنّ الكلمات تمرّ عبر قناة إنسان واحد، إلّا أنها تقترن برضا الجميع وتتطابق مع رغبتهم.

هذا فرض مسبق [أصل مسبق يتحكم بالعملية ويعللها] يتمثل في وحدة الاعتقاد بين القائد والشعب. أُحب أن أُمثل بالمثال الآتي دائماً: لو افترضنا وجود عشرة آلاف مسلم في بلد معين، والبقية ليست لديهم معرفة بالإسلام ولا اطلاع لهم عليه. فإذا ما شاء هؤلاء الآلاف العشرة أن يتسنموا جميع المواقع المفصلية في السلطة على الصعيد العلمي والفني والعسكري والسياسي، ثم اختاروا نظام ولاية الفقيه في ذلك المجتمع، فماذا ستكون النتيجة؟

من الثابت أن هؤلاء إذا أرادوا فرض قناعتهم وما يؤمنون به على ستين مليون إنسان، فستبرز الحالة السلبية التي أشرت إليها.

بيدَ أن المسار الذي يتحرك داخل مجتمعنا منبثق من وجود الأصول الاعتقادية المشتركة التي تصدر منها رؤية القائد والشعب معاً.

- قد تنبثق فئة غير راضية عن الوضع إلى جوار تيار عام مؤيد، فهل ينبغي للنظام السياسي الإسلامي أن يؤمّن رضا الجميع أم ماذا؟

عميد زنجاني: أجل قد تكون هناك فئة راضية وأخرى غير راضية، وعندئذ لا مفر من أن نميز بين الرضا والرأي، فالرأي شيء والرضا شيء آخر. سأسعى الآن أن أتحدث بمصطلحاتنا، لأقول: إنّ لدينا في الروايات مفهوماً بعنوان: رضا العامة.

فكثيراً ما نصادف في «نهج البلاغة» وبقية المصادر الإسلامية، بأنّ شرط الإمامة رضا العامة. ويمكن أن يكون لهذا المفهوم معنيان: أنّ

الإمامة تفقد شرعيتها بانتفاء رضا العامة، وهذا ما لا تفيده النصوص الإسلامية أصلاً. المعنى الثاني: أنّ جلب رضا العامة هو أحد واجبات الإمام. وهذا يعني أنّ الإمام الذي يخفق في جلب رضا العامة غير موفق. وما أراه أنّ المعنى الثاني هو الصحيح.

هذا عن الرضا، أما الرأي فهو مبتنٍ على عقيدة. وثمة من يفرق بين الأفكار العامة والرأي العام؛ إذ يعتبر أنّ الأفكار العامة ناشئة عن أمور طارئة، في حين أنّ الرأي العام مبتنٍ على أساس المعتقدات الوطنية والدينية. إذا ما قبلنا هذا الفارق بين الاثنين، فمن الممكن أن يكون هناك وجود للرأي العام وغياب لرضا العامة، وما له أهمية في الديمقراطية هو الرأي العام. فنحن نرى أنّه قلما يتحقق رضا العامة حتى في أكثر النظم ديمقراطية، وبتعبير آخر في البلدان التي تنتحل الديمقراطية. والشاهد على ذلك كثرة الإضرابات وعدم المشاركة في الانتخابات، وآلاف صيغ الاعتراض الأخرى.

هكذا نخلص إلى أنه إذا ما التقت البنية المعتقدية التحتية للقيادة مع البنية المعتقدية والبناء التحتي الفكري للشعب، على نسق واحد، فسيتحقق الشاخص الذي تعنى به الديمقراطية شئنا ذلك أم أبينا.

ـ نعود مع الدكتور لاريجاني إلى البحث الذي أثاره الشيخ عميد زنجاني، حيال الأصول والمرتكزات الفلسفية التي يقوم عليها الفكر الديمقراطي؟

لاريجاني: لقد فوجئنا بعد الثورة الإسلامية بمسألة جدية، انبثقت تحت عنوان: تأسيس الحكومة. فانتصار الثورة هيأ لنا الأرضية لكي نفكر في السؤال التالي: ما هي الحكومة الأفضل التي تتسم بعقلانية أكثر

من غيرها؟ يتسم البحث في هذا المضمار بالدقة، وتنبغي معالجته في ضوء المصطلحات التي أفرزها هذا الحقل بشكل منهجي مدوَّن. إذا أخذنا الديمقراطية على سبيل المثال، فسنجد البحوث ذات الصلة بها هي من بين أكثر البحوث حيوية في العالم المعاصر. لقد شارك في بحثها آلاف المفكرين والفلاسفة والعلماء، حتى اكتسبت هذه المقولة شكلاً منهجياً منتظماً ومدوناً، بحيث خرجت من قالب المقولة التاريخية.

والذي أراه أننا عندما نتحدث عن الديمقراطية كخصيصة ذاتية في الحكومة، نكون قد ولجنا في حقل الفلسفة السياسية. في ضوء ذلك ينبغي أن نميز بين البحث العرفي العادي في الديمقراطية والبحث الفني [العلمي ـ التحليلي المتخصص] الدقيق.

ما أراه أن بحثنا في هذه الندوة يدور حيال البعد الاصطلاحي الفني الدقيق من الديمقراطية، وليس حيال السلوك العرفي، كما طرح ذلك الشيخ عميد زنجاني في مثال موسوليني وديغول.

السؤال المطروح للبحث هنا، هو: ما هي الأصول والمرتكزات التي تدفعنا إلى القول بحسن الديمقراطية؟ أعتقد أنّ المرتكزات التي عرض لها الشيخ عميد زنجاني لا تنهض بالادعاء الذي يقول: إنّ الحكومة الديمقراطية حكومة جيدة.

ـ لكن البحث لا يدور حول حسن الديمقراطية، إنما يدور حيال الديمقراطية كفكر سياسي؟

لاريجاني: لكن ينبغي أن يكون للديمقراطية مرتكز تقوم عليه إيجابياً كان أم سلبياً، كي يمكن وصل تلك الأصول والمقومات المسبقة بها، وإلّا إذا سلبناها المرتكز الإيجابي أو السلبي الذي تحظى به، أو المعقول

الذي تقوم عليه، فلا معنى عندئذ للحديث عن الأصول والمقومات المسبقة أو النسق التحتي.

ـ إذا كان الأمر كذلك فما هي يا ترى الأصول والمرتكزات الفكرية التي تسوق البشر تلقاء الديمقراطية؟

لاريجاني: تتمثل المقدمة الأولى للبرهان بأنّ البشر يترابطون عضوياً بعضهم مع بعض. فالإنسان يرى نفسه وسط الجماعة، وكل إنسان في المجتمع الإنساني يشتغل بعمل معين، ويستفيد في الوقت ذاته من أعمال الآخرين. فيذهب فريق إلى أنّ الإنسان مدني بالطبع، في حين يؤمن غيره بتنازع البقاء، بيدَ أنّ المهم أن نقطة البداية في الفكر، أننا نجد أنفسنا في وسط جماعي يعتمد فيه الأفراد بعضهم على بعض بصورة عضوية. وهذه الحالة تفرض على الإنسان تلقائياً مسألتين، الأولى: الجوانب الإيجابية المترتبة على الاجتماع، التي تمنحنا القدرة على تجسيد الأهداف الكبرى للمجتمع عملياً. الثانية: الجوانب السلبية المترتبة على الاجتماع والمخاطر والتبعات التي تنبثق عن هذه الحالة، وذلك من خلال تعدّي الأفراد على حقوق بعضهم وتهديدهم لها.

فكرة الديمقراطية انبثقت من ثنايا القضية التي تقول: كيف يمكن أن يوجد نظام اجتماعي يستفيد من الجوانب الإيجابية للاجتماع البشري بأقصى ما يستطيع، ويضمن في الوقت ذاته عدم التعرض لحقوق الآخرين والتعدي عليها؟ بصدد الإجابة عن هذا السؤال وصلوا إلى نتيجة ثالثة، فحواها: ينبغي لنا أولاً أن نقضي على المخاطر والتهديدات. لكن ما هي هذه التهديدات؟ لاحظوا بعد الدراسة أنّ بعض هذه التهديدات ترتبط بعلاقات البشر في ما بينهم، في حين ينبثق بعضها الآخر من

صاحب السلطة ليتجه إلى الأفراد الذين هم تحت سلطته.

في ضوء ذلك وصلوا إلى نتيجة مفادها: أنّ على الحكومة أن تضمن الأمن، وإذا ما أُريد أن لا يُهضم أيّ إنسان حقّه، فينبغي اختيار إنسان يُمارس دور حراسة هذه الحقوق، وهذا الحارس هو الحاكم.

هكذا تكون أول واجبات الحكومة التي تصل إلى السلطة عن طريق العقد، هي ضمان الأمن.

يمكن للدولة أن تُعلن أنها تكتفي بضمان الأمن، وتدع الشعب يُتابع أهدافه الخاصة. كما يمكن من جهة ثانية أن يشترط الشعب سقفاً يحدّ سلطة الحاكم أو الجماعة الحاكمة في نطاق تأمين الأمن وحسب. وعندئذ تكتسب الحكومة وجهاً ليبرالياً، إذ لا وظيفة للدولة في الأنظمة الليبرالية غير ترسيخ الأمن، ولا شأن لها بقِيَم الإنسان وكماله الذاتي.

ـ لكن ماذا لو أراد الإنسان أن يتحرك خارج إطاره الخاص؟

لاريجاني: طبيعي في حدود تلك الدائرة. فالدولة تسعى لأن لا يخرج أيّ إنسان عن إطاره الخاص بحيث يتعدى على الآخرين.

هذا التفكير هو الذي شكل الأساس التحتي للديمقراطية، وحلقات هذا النسق توصلنا إلى نتيجة مفادها: إنّ ظهور الحكومة هو ضرب من الاستجابة لحاجة البشر إلى الاستفادة من حضورهم مع بعضهم في إطار جماعي، ومواجهة التبعات السلبية لهذا الحضور.

إذاً ينبغي للحكومة أن تستند إلى العقد الاجتماعي، والعقد الاجتماعي يمكن أن يستند إلى مبدإ الرأي أو أيّ آلية أخرى يمكن إثبات مفهوم الرأي من خلالها.

الحصيلة الأخرى التي تُعرّف الديمقراطية على أساس الخصائص السلوكية للسلطة هي ثمرة لهذه الرؤية. فأولئك يقولون: ما دام على السلطة أن تؤمّن لنا هذين الهدفين العامين، فينبغي إذاً أن ترتكز على مبدإ التوكيل (التمثيل) سواء في كيفية الحصول على الصلاحيات أم في كيفية عملها.

والتوكيل يمكن أن ينهض على أساس نظام التصويت أو نظام آخر، كأن يكون بالنهج الذي كان سائداً في النمط اليوناني مثلاً.

ـ هل ثمَّة فرق بين الرأي العام والأفكار العامة؟

لاريجاني: أجل، هناك فرق أساسي، فالرأي هو تعبير عن حق في حين أنّ الأفكار العامة هي ظاهرة.

في الحالة الأولى يقول الفرد، إني صاحب حق، وأنا أريد أن أشارك في القرار. انطلاقاً من هذه الرؤية تصل الديمقراطية على أساس المشروعية ـ سواء وِفْق التعريف الذاتي للديمقراطية أو التعريف العملي لها ـ إلى هذه النقطة إلى مسار واحد.

ـ كيف نقارن بين هذه الرؤية للديمقراطية وبين واقع نظامنا السياسي الموجود؟

لاريجاني: إذا ما أراد الإنسان أن يؤمن بالديمقراطية على أساس الخصيصة الذاتية؛ أي يؤمن بها من خلال الشرعية القائمة على أساس العقد الاجتماعي، فأعتقد أن الحكومة الإسلامية ليست ديمقراطية؛ لأن شرعية نظامنا تقوم على أساس مرتكز عقلاني هو غير العقد الاجتماعي.

أما إذا سألت عن نظامنا وإذا ما كان من الوجهة العملية [الآلية]

ديمقراطياً أم لا، فجوابي: أجل إنه ديمقراطي بالكامل؛ لأن أساس السلطة السياسية للجمهورية الإسلامية يكمن إما في القيادة أو في مجلس الشورى أو في رئاسة الجمهورية، ووجود مبدإ التوكيل (التمثيل الشعبي) متحقق في هذه المراكز الثلاثة، حتى في مجال اختيار القائد، فإنّ مجلس الخبراء هو مظهر لآراء الشعب.

- نستنتج مما ذكرتموه أن مشروعية نظام الجمهورية الإسلامية لا تؤمّن بأسلوب ديمقراطي، على عكس مقبوليته؟

لاريجاني: إنك تستخدم الديمقراطية على سبيل الاصطلاح العرفي المتداول وليس على أساس الاصطلاح العلمي التخصصي.

في اعتقادي لا تقوم شرعية الحكومة الإسلامية على أساس العقد الاجتماعي، بل لها مبنىً شرعيّ معقول بالكامل.

أما المقبولية (الرضا) فهي في تصوري بحث آخر، متفرع من مفهوم الفاعلية، لأنّ للحكومة من حيث السمات ركنين أساسيين: الأول الشرعية، التي ترتبط بالجوهر الذاتي للسلطة، والآخر كفاءتها وفاعليتها، التي تدل على نمط سلوكها وأسلوب عملها.

- ما هو رأي الشيخ عميد زنجاني؟

عميد زنجاني: إنّ تصور الدكتور لاريجاني للدستور تصور مبنيّ على آرائه الشخصية، ونحن نحترمها طبعاً. فهو يعتقد أنّ الدستور منح ولاية الفقيه الشرعية من الوجهة النظرية، أما في الجانب العملي والتنفيذي فقد أولى الديمقراطية والرأي العام أهمية خاصة.

ولكن لا بد من القول: إنّ رؤيته هذه لا تنسجم مع الدستور.

نحن نعرف أنّ نظرية ولاية الفقيه لسماحة الإمام ترتكز على أساس نظرية التعيين، بمعنى أن الولي الفقيه منصوب من قبل الإمام المعصوم، وأنّ صلاحياته تنبثق من هذا التنصيب.

كذلك نعرف أنّ الإمام الخميني يؤكد في 90% من خطاباته على دور الشعب. لا أريد أن أنسب هذه المسألة إلى الإمام، بيدَ أن الذي يبعث على التأمل هو حقيقة دور الشعب في الشرعية في إطار رؤية الإمام. فإذا ما رجعنا إلى الدستور نجد أنّ المادة الخامسة منه تطرح مبدأ ولاية الفقيه بشكل مطلق، في حين تتحدث المادة السادسة عن الرأي العام بصيغة عامة.

وأنتم تعرفون أنّ دلالة العام أقوى من دلالة المطلق، وفي الحقيقة إنّ استناد شرعية الدستور إلى آراء الشعب أكثر نصية من الاستناد إلى الشرعية على أساس ولاية الفقيه، لأن الأول عن طريق الإطلاق والثاني عن طريق العموم.

إننا نقرأ في المادة السادسة من الدستور، بأن الأمور كلها تستند إلى الآراء العامة. وكل ما يسمى عامّاً ـ وهو غير المطلق ـ عارٍ عن التخصيص، ولغة المادة عامة أيضاً. بذلك فإنّ كل ما لا يستند إلى الرأي العام يفتقر إلى الشرعية.

ـ كيف يتم التوفيق بين العنصرين؛ أي بين ولاية الفقيه ودور الشعب؟

عميد زنجاني: لقد اختار الدستور بهذا الشأن آلية خاصة تتصف بأهمية فائقة. في اعتقادي أن هذه الآلية هي من السمات الخاصة التي يتصف بها الدستور وذات فاعلية كبيرة، بحيث إذا ما فصلت ولاية الفقيه عن آراء الشعب يتداعى أساس الدستور والبناء التحتي الذي يقوم عليه.

وعليه، إذا ما فصلنا بين هذين الاثنين واعتبرنا لأحدهما مبنىً نظرياً وللآخر أساساً عملياً وتنفيذياً، فإنّ ذلك لا يتسق مع الدستور بأي وجه كان.

بناءً على هذا، إذا ما درسنا الدستور بوصفه نصاً قانونياً، فإنّ شرعية نظامنا ترتبط بعنصرين متلازمين، هما ولاية الفقيه ورأي الشعب، وإذا ما انتفى أحد هذين العنصرين فسوف يفتقد النظام شرعيته.

والدستور هو الميثاق الوطني الذي حظي بتأييد الإمام الخميني الراحل والكثير من الفقهاء، وصوّت الشعب لصالحه مرتين.

ـ في ضوء إجابتكم تعتبرون نظام الجمهورية الإسلامية ديمقراطياً من الجهتين؟

عميد زنجاني: وفق هذا الميثاق السياسي والوطني (الدستور) يُعد نظام الجمهورية الإسلامية ديمقراطياً بالكامل. بمعنى أنّ شرعيته ومقبوليته متّحدتان وهما شيء واحد، وأنّ ولاية الفقيه وآراء الشعب متلازمان مع بعضهما.

ـ لكن ألا يؤدي دور الشعب في الشرعية إلى بروز اثنينية؟

عميد زنجاني: لن تبرز اثنينية بين الأمرين وفقاً للنسق الفكري الذي طرحته.

ـ نعود إلى د. لاريجاني، فقد ذكرتم أن أحد الشواخص الأساسية في الأنظمة الديمقراطية، هو قدرة الشعب على عزل الحاكم، كيف تنظرون لمثل هذا الشاخص في نظام الجمهورية الإسلامية؟

لاريجاني: هذا الشاخص موجود بشكل دقيق في نظامنا. فبمقدور

الشعب مثلاً أن لا يصوّت لوكيله السابق، وحتى في مسألة القيادة فإنّ لمجلس الخبراء دوراً مهمّاً جداً في عزل القائد أو انتخابه.

ـ ماذا يقول الشيخ عميد زنجاني؟

عميد زنجاني: ما ورد في الحوار من إمكانية عزل القائد ليس له أساس قانوني (دستوري) مطلقاً، فإذا ما أعطى الخبراء رأياً بعدم صلاحية القائد، فإنّ القائد يُعزل تلقائياً عن المسؤوليات التي يضطلع بها. والملاحظ أنّ «الفعل» جاء بصيغة المبني للمجهول. أما علة عزل القائد فهي تتمثل بتصويت مجلس الخبراء على عدم صلاحيته. وبحسب الدستور إذا ما رأى الخبراء عدم أهلية القائد فإنه يفقد شرعيته قانوناً.

توجد في بلدنا خلافاً للبلدان الأخرى سلطة رابعة، بالإضافة إلى السلطة التشريعية والقضائية والتنفيذية، تتمثل بالقائد الذي يشرف على السلطات الثلاث، طبقاً للمادة السابعة والخمسين من الدستور. ونظراً لأن مجلس الخبراء يُشرف على السلطة الرابعة، أي القائد، فإنّ مجلس الخبراء يتمتع بالسلطة العليا في نظام الجمهورية الإسلامية.

القسم الثاني

من سجاليات
تجربة التطبيق وحوارياتها

ذكريات لقاء مع السيد أحمد الخميني (1)

في ذكرى رحيله

حصل ذلك في مساء السبت 26 رجب 1412 هـ (1/ شباط/ 1991م) عندما احتشدت قاعة المؤتمرات في فندق الاستقلال شمال طهران بالحضور، من ضيوف وصحفيين ومسؤولين. في تلك الليلة التي اقترنت مع ذكرى المبعث النبوي الشريف، كنا جميعاً بانتظار أن يختم مؤتمر الفكر الإسلامي أعمال دورته التاسعة، بعد أربعة أيام من البحث والدراسة، ونحن نظن أنّ الأمر لا يعدو قراءة البيان الختامي، وربما بضعة ملاحظات وكلمات مجاملة. كنا نرتقب سماعها من أمينه العام الشيخ أحمد جنتي الذي كان يشغل آنئذ منصب رئيس منظمة الإعلام الإسلامي، هذه المنظمة التي دأبت على رعاية مؤتمر سنوي للفكر الإسلامي يدور في كل عام حول محور محدد.

لقد دارت أبحاث المؤتمر ذلك العام حول فكر الإمام الخميني، وسعدنا بالاطلاع على عدد من الدراسات الجادة التي تناولت جوانب مختلفة من فكر مؤسس الجمهورية الإسلامية، ما زلت أحتفظ بما يقارب الخمسين من تلك الدراسات، أعود لها وقت الحاجة.

بيدَ أنّ الذي غيّر المسار المألوف لختم أعمال تلك الدورة، وأضفى على أمسيتنا الكثير من الحيوية، هو إعلان المعنيين أنّ السيد أحمد الخميني (ت: 1994م) نجل الإمام الخميني سيلقي كلمة ختامية. لم نكن نعرف طبيعة الموضوع الذي سيتحدث عنه نجل الإمام، فهل تراه يتحدث عن جوانب خاصة وغير معروفة من حياة والده، خاصة وهو أمينه والقريب إليه؟ أم يتحدث عن واقع الجمهورية بعد غياب الإمام؟ أم يخصص كلمته لجانب من الجوانب الفكرية في حياة والده لينسجم بذلك مع أجواء المؤتمر وموضوعه؟ لم يكن أمامنا سوى أن نترقب لحظة الحديث لنعرف طبيعة الموضوع. وإن كنت شخصياً قد استبعدت أن يساهم السيد أحمد بحديث عن جانب علمي أو فكري، حيث كنت أتوقع أن يحدّث المؤتمرين عن مواقف ونقاط دقيقة تحفّ بحياة الإمام، وربما زاد على ذلك بالكشف عن بعض الأسرار والخفايا في حياة الرجل الذي أسقط نظام الشاه، وقاد تجربة جديدة في المنطقة والعالم على أساس الإسلام، بخاصة وأنّ المعروف عن سيد أحمد أنه صندوق أسرار والده وأقرب المقربين إلى قائد الثورة خلال عقد كامل من السنوات.

لن أتحدث عن أميركا!

ما دمت أستعيد خواطر ذلك اللقاء الذي مرت عليه عشر سنوات، فمن الطريف أن أمرَّ على واقعتين؛ عكرت الأولى صفو اللقاء مع السيد أحمد وأربكت الجلسة لبضع دقائق، فيما ساهمت الواقعة الثانية بإضفاء جوٍّ من اللطافة والمرح على أجواء المؤتمر، وزادت من انشداد الضيوف والحاضرين إلى حديث السيد أحمد الخميني.

بشأن الواقعة الأولى، فقد أصرَّ أحد الضيوف القادمين من خارج

إيران، على أن يؤدي ركعتين شكراً لله على رؤية نجل الإمام، ولم تكن في هذا الموقف العاطفي مشكلة، لولا أنّ الضيف أصر على أن يؤدي الصلاة في مقدمة الصالة وأمام المنصة، بصيغة استعراضية أثارت اعتراض البعض، وأخرجت هذه المبادرة الرمزية الكريمة عن طابعها العبادي الهادئ إلى طابع استعراضي مثير.

على أي حال لقد تعامل الضيف بأُذن صماء مع التعليقات التي راحت تنطلق من هنا وهناك، وأهملها جميعاً منهمكاً بصلاته إلى أن أتمَّها، ثمّ رجع إلى مقعده وكأن شيئاً لم يحدث، بالرغم من أنّ هدوء الجلسة اضطرب لبضع دقائق نتيجة الحركة المفاجئة التي طلع بها الضيف الكريم.

أما الواقعة الثانية فقد حصلت بعد دقيقة أو أقل أو أكثر، من بداية حديث السيد أحمد. فقد افتتح نجل الإمام كلامه بالعبارات التالية، التي أقدّم ترجمتها نصاً: «أتقدم بشكري إلى القائمين على هذه المجالس والتجمعات، بيدَ أنني أريد أن أطرح مسألة بالاستناد إلى كتابات سماحة الإمام، ربما تثير أسئلة البعض. هذه المسألة وإن كانت ثابتة بالنسبة إليّ إلّا أنها ربما لا تتسق مع ما طرح هنا».

أثارت هذه الكلمات حفيظة الجميع، فما الذي يريد أن يقوله السيد أحمد؟ ثُمّ لماذا ينبغي لكلامه أن يثير أسئلة البعض؟ مَن هم هؤلاء البعض؟ أهُم داخل القاعة أم خارجها؟ من رجال السياسة هُم أم من رجال الفكر والعلم؟ الأهم من ذلك: لماذا لا يتسق ما يريد أن يطرحه نجل الإمام، مع ما كان قد شهده المؤتمر من بحوث ودراسات، أشهد أنها كانت أو أغلبها على درجة عالية من الإلمام الكفوء بفكر الإمام

الخميني، بالأخص في تلك الفترة من رحيل الإمام، حيث لم يكن قد مرّ على وفاته إلّا أقلّ من سنة؟ إذا كانت هذه هي الانطباعات التي تركتها كلمات السيد أحمد بالنسبة إلينا، فمن المؤكد أن تتلقاها الجهات المعنية بالمؤتمر ولا سيما أمينه الشيخ جنتي، بقدر أكبر من التحفز والاهتمام، لأنّ أمر المؤتمر وما قيل فيه يعنيها مباشرة.

عند هذه النقطة يبدو أن المرحوم السيد أحمد الخميني، انتبه إلى وقع كلماته على أمين المؤتمر الشيخ جنتي الذي كان يجلس إلى جواره، لذلك سارع مباشرة إلى تدارك ما قد يتبادر إلى الأذهان من إيحاءات سلبية، حين التفت إلى الشيخ جنتي وخاطبه مازحاً: سوف لن أتحدث عن أمريكا!

قال السيد أحمد ذلك، ثمّ ضحك فضحك الحاضرون، وزالت حالة الشد التي أطلت على أجواء القاعة لحظات، بيدَ أننا بقينا بانتظار ما يريد أن يقوله السيد أحمد الذي أومأ بكنايته السابقة إلى أنّ حديثه لن يكون سياسياً.

ماذا لو أسلمت الصين!

لا أعتقد أنّ هناك من المسلمين من لا يفرح بإعلان الصين اعتناقها الإسلام ودخولها فيه مرة واحدة. فالصين تتمتع بالإضافة إلى وزنها السكاني الهائل، بخصائص واضحة على صعيد التقدم الصناعي والنمو الحضاري، ومن ثمّ فهي إضافة مزدوجة كمية ونوعية إلى عالم الإسلام؛ بيدَ أن المسألة لا تكمن هنا بل في مقدمة ستقودنا إلى الصين!

بدأ السيد أحمد الخميني حديثه عن عدد من المقدمات العامة، التي

دأبت أدبيات الفكر الإسلامي ووسائل إعلام المسلمين والمهتمين بشؤون الدعوة والتبليغ على تكرارها دون كلل أو تعب. قال نجل الإمام نصاً: الإسلام دين كامل وجامع وعالمي، وهو آخر الأديان التي جاءت لإدارة العالم كل العالم. فنحن نعتقد أن الإسلام يقدر على أن يدير العالم على أحسن وجه، وأنّ أحكامه الأولية هي التي تنهض بذلك.

أضاف السيد أحمد موضحاً: بديهي أنّ الأحكام الثانوية هي جزء من الإسلام، وهي تنهض بحل مشكلات المسلمين ومعضلات المجتمع في موارد الضرورة والاضطرار. أما الأصل في إدارة المجتمع من قبل الإسلام، فهو يتمثل بالأحكام الأولية، وإلّا ليس ثمّة معنى أن تكتسب هذه الأحكام، عنوان الأحكام الأولية، فأوليتها تعني أنها هي الأصل وهي الأساس.

إنّ أحكام الإسلام الأولية جاهزة لسدّ أي حاجة والإجابة على كل واقعة تحصل، إلّا في الموارد النادرة التي تحتاج إلى عنوان ثانوي.

لكن إذا ما حصل أن لاحظنا أنّ أحكام الإسلام الأولية عاجزة عن إعطاء الجواب في كل مسألة وواقعة، بحيث يتعين بإزاء هذا العجز أن يبادر شخص (الحاكم، القائد، ولي الأمر) أو مجموعة (مجمع تشخيص المصلحة، أهل الحلّ والعقد) إلى حل معضلات المجتمع وتأمين مصلحة الإسلام والمسلمين دينياً، من خلال قرارات اضطرارية، فإنّ هذه الحالة تعني ما يلي: إنَّ بضعة أحكام كلية تكون كافية لأي دين في تدبير أمور الحياة، أما بقية المسؤولية فيعهد بها إلى ولي المسلمين وإلى مسؤول كل مدينة وقرية! هذه هي النتيجة التي يفضي إليها المنطق المذكور.

على سبيل المثال لو ذكر المسؤولون أن المصارف والبنوك ستؤول إلى الخسارة والإفلاس، إذا ما حذفنا منها التعامل الربوي، ومن ثمّ إذا لم نضع جميع أموال الناس بيد المسؤول عن البنك، ونترك له حرية أن يفعل ما يشاء (بما في ذلك التعامل الربوي) فإنّ حالة الهرج والمرج ستسود.

ستكون نتيجة هذا المنطق أنه ليس من حق أيّ إنسان أن يتصرف بأمواله (خلافاً للقاعدة الأولية التي تنص على أنّ الناس مسلطون على أموالهم) بل لا بد أن تُناط المهمة إلى أولئك المسؤولين كي يفعلوا ما يريدونه!

انعطف السيد أحمد موضحاً مشكلة عجز الأحكام الأولية عن توفير الأجوبة المطلوبة، والركون إلى صلاحيات الحاكم والأحكام الثانوية، من خلال مثال آخر يرتبط بالاقتصاد أيضاً، حيث قال: إذا ما افترضنا أنّ أمور البلد ستختل ويصيبها الاضطراب، إذا لم نأخذ المال عنوة من الناس، بالإضافة إلى ما يدفعونه من خمس وزكاة، فإنّ معنى ذلك هو أن نأخذ المال عنوة من الناس وبالإجبار، لكي نحول دون اضطراب أمور البلد!

ما ينتهي إليه هذا المنطق أنّ أحكام الإسلام الأولية عاجزة عن إدارة المجتمع، ومن ثمّ يتحتم على المسلمين أن يتخذوا ما يرونه مناسباً من الإجراءات الضرورية، بغية حل مشكلاتهم وتسيير أمورهم، أو أن يبادر إنسان من خلال صفته كوليٍّ على المسلمين، إلى وضع قانون لمعالجة الأمر.

إذا كان الأمر كذلك فما حاجتنا إلى الدين في إدارة أمور الناس وتسيير شؤونهم!

مشكلة اللحم!

عندما انتهى نجل الإمام من إثارة الأسئلة المذكورة انعطف إلى مثال عملي قدَّم إليه، بما يلي: إنّ العالم يملي اتخاذ قرار جديد في كل لحظة، ومن ثمّ يتحتّم انتخابُ طرق صحيحة لمعالجة معضلات النظام وحلّ مشكلات الناس. على سبيل المثال، ماذا لو أسلم الشعب الصيني؟ كيف سيدبر الإسلام حاجة هؤلاء إلى اللحوم من خلال اللحوم الحلال، التي أحلها الإسلام مثل الأغنام والبقر والإبل وعدد محدود آخر من اللحوم المحللة، لحيوانات برية وبحرية ومن الطيور؟

يذكر المسافرون القادمون من الصين أنّ هذا البلد يستهلك جميع ما يمكن أكله من حيوانات الأرض والبحر والهواء، بدءاً من الديدان إلى الحيتان، ومن الفئران إلى الأسود، لكن مع ذلك فإنّ هذه العملية غير قادرة حتى الآن على تأمين حالة التوازن المنشودة، بين حاجة الناس إلى اللحوم وبين اللحوم المتوفرة فعلاً، فكيف إذا ما اقتصر الأمر على عدد محدود من اللحوم المحللة من حيوانات البر والبحر والطير؟

من جهة أخرى يؤكد الأطباء وخبراء الأغذية، أنّ الناس ستصاب بأمراض خطيرة إذا لم يتناولوا اللحوم، فكيف سيعالج الإسلام هذه المعضلة؟ إذا ما أصدر الحاكم الإسلامي وولي أمر المسلمين قراراً استثنائياً، أحلَّ بموجبه تناول جميع اللحوم، فهل نستطيع أن نزعم أيضاً، أنّ الإسلام قادر على حل مشكلات المجتمع؟ إنّ هذا الذي يفعله وليُّ المسلمين من تحليل جميع ضروب اللحوم مؤقتاً، هو ما يمكن أن يفعله المسؤولون الصينيون أنفسهم، بل حتى لو لم يتخذوا مثل هذا القرار، فإنّ الشعب الصيني يبادر إلى مثل هذا العمل ويتناول كل ما يقع تحت يديه دون حاجة إلى قرار من أحد.

الحلّي ومشكلة المياه

كان هدف السيد أحمد من سوق مثال الصين، وعدم كفاية اللحوم المحللة في الشريعة لحاجة الصينيين لو أسلموا؛ أن يحفز الذهنية الفقهية ويستنفر العقل الاجتهادي للبحث عن حلول لمشكلات التفقيه خارج نطاق المألوف، المتمثل باللجوء إلى الأحكام الثانوية التي تعد أحكاماً استثنائية. وهي بمنزلة قوانين طوارئ وتدابير لحالات الضرورة، وليست تعبيراً عن قاعدة عامة ودائمة في التشريع الإسلامي. كما كان يحث العقل الفقهي للبحث عن الأحكام الأولية، بدلاً من اللجوء إلى صلاحيات الحاكم وقرارات ولي الأمر التي لا تمثل جزءاً من الشريعة، بل هي تُطاع وتُتبع من باب وجوب طاعة ولي الأمر.

لمّا كانت هذه الدعوة تستبطن تجاوز بعض الأطر والقوالب الاجتهادية، التي ربما مرّ على بعضها مئات السنين، حيث اكتسبت بسبب هذا التقادم الزمني وضعاً خاصاً، واستطاعت أن تعزز وضعها بحالة الإجماع الذي يصعب اختراقه، فقد أراد السيد أحمد أن ينبه إلى أنّ اختراق هذه المألوفات الفقهية التي يكتسب بعضها ثوب الإجماع، هو أمر له سابقة في التاريخ الفقهي.

المثال البارز على هذا الصعيد يتمثل بخطوة العلاّمة الحلّي (ت: 726 هـ) وفتواه الشهيرة بشأن حكم ماء البئر عندما يُصاب بالنجاسة، فعلى مدى قرون عديدة كان الحكم الشائع هو نجاسة ماء البئر التي تُصاب بالنجاسة، من خلال سقوط الحيوانات وملاقاة الماء للنجاسات.

فما يلحظ أنّ هناك روايات كثيرة استند إليها الفقهاء في حكمهم بنجاسة ماء البئر، بل ثَمّ من تحدث عن وجود إجماع في المسألة، حيث

فصَّلت الكتب الفقهية مختلف أنواع الحالات، وربما تحدثت عن خمسين حالة لملاقاة ماء البئر بالحيوانات والنجاسات، وذكرت حكم كل واحد من هذه الحالات. فإذا ما سقط كلب في ماء البئر ومات ينزح منها مقدار معين، وإذا ما تحلل جسده ينزح منها مقدار آخر... وهكذا إلى بقية الحيوانات والنجاسات.

ظلت نجاسة ماء البئر سائدة حتى عصر العلاّمة، الذي كسر هذا الإجماع ليؤسس في المسألة نفسها، إجماعاً جديداً ابتدأه بفتواه الشهيرة بعدم نجاسة ماء البئر، إذا ما لاقى النجاسة؛ حاملاً مدلول الروايات التي استدل بها الفقهاء السابقون بالنجاسة على الاستحباب، ومرتكزاً في حكمه إلى قاعدة: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء».

إذاً، من الممكن لحركة الفقه أن تخرج عن مألوفات التراث الفقهي، بالأخص في المسائل التي ترتبط بالحياة الإنسانية وبالمعاش والعمران، سواء أكان ذلك في مجال المجتمع أو السياسة أو الاقتصاد أو العلاقات الخارجية.

هذا ما فعله العلاّمة الحلّي الذي كسرت فتواه إجماعاً دام قروناً عدة، وأسس لإجماع جديد أرسى هو أول حلقاته، ليتبعه من بعده بقية الفقهاء الذين أجمعوا على طهارة ماء البئر الذي يلاقي النجاسة.

المحصلة

بعد أن عرض السيد أحمد الخميني لخطوة العلاّمة الحلّي الجريئة، علق عليها، بما يلي:

1 ـ لقد جاءت فتوى العلاّمة لحل مشكلة اجتماعية في عصره تتمثل

بقضية المياه. لم يشأ السيد أحمد أن ينسب هذا الفهم لفتوى الحلّي إلى نفسه، بل قال ما نصه: «ذكر أحد الفقهاء المعاصرين، أنّ العلامة حلّ بهذه الفتوى معضلاً كان يواجهه المسلمون، وإلّا فليس هناك شك في عدم إمكان الطعن بروايات نجاسة ماء البئر. لكن لما كان الناس يعانون من هذه المشكلة، حيث يسقط بماء البئر كل يوم جرذ أو عقرب أو قطة أو كلب، ما يحتم عليهم نزح قدر من ماء البئر كي يطهر أثر موت تلك الحيوانات فيه، فقد بادر العلّامة لحل هذا المعضل، بالأخص مع الأهمية التي يحظى بها الماء، وصعوبة عملية النزح وما تورثه من مشقة على الناس. على ضوء ذلك كله بادر العلّامة الحلي للإفتاء بعدم وجوب نزح البئر، لأن ماءها لا يتنجس وفق الفروض المذكورة».

2 ـ الحصيلة الثانية التي انتهى إليها السيد أحمد، هي أنّ الإمام الخميني بادر في عصرنا إلى ممارسات فقهية من هذا اللون، تشبه في طبيعتها فتوى العلّامة الحلّي؛ ليفتح بذلك الباب أمام حركة الفقه كي يكون بمقدورها مواجهة معضلات الحياة، وحركة الجماعة في إطار دولة تريد تطبيق الشرعية في واقعها.

كيف فعل الإمام ذلك؟ وما هي الخطوات التي تقدم بها على هذا الصعيد؟ وكيف واجه ذلك على مستوى مباني الاستنباط؟ الجواب نتركه إلى الحلقة القادمة حيث نستكمل بقية حديث السيد أحمد.

ذكريات لقاء مع أحمد الخميني (2)

تحولات الفقه من الفردية

إلــى النظــام الاجتمــاعــي

في المقال السابق تابعنا عدداً من الذكريات التي حفّت بحديث كان قد ألقاه السيد أحمد الخميني، يركز حول تطبيق الشريعة في إطار المجتمع والدولة، والمشكلات التي تنجم عن ذلك بحكم التعقيدات الهائلة التي تحفّ تجربة التطبيق من جهة، وعدم كفاية الاجتهاد الموروث من جهة أخرى، في تلبية حاجات التطبيق وإشباع متطلبات الواقع، بحكم تركيز الفقهاء والعقل الفقهي عموماً على الجوانب العبادية والفردية في ما سبق، والإهمال الكبير للجوانب الاجتماعية وما يتصل بها.

إنّ تفعيل العقل الاجتهادي واستنفاره كي يباشر اجتهادات جديدة، عملية تصطدم بعقبات كبيرة، من بينها مرتكزات منهجية الاستنباط ومبانيه، وألفة العقل الاجتهادي لفتاوى وموروث يُبرز نفسه بصيغة مشهورات راسخة، وربما إجماعات لا مجال لاختراقها وتخطيها.

من هذه الزاوية استنجد السيد أحمد في حديثه، بواقعة العلاّمة الحلّي (ت: 726 هـ) الذي كسر بإفتائه بطهارة ماء البئر عند ملاقاته

النجاسة، إجماعاً دام قروناً عديدة؛ ليرسي حلقة أسست لإجماع جديد في المسألة، حيث درج من جاء بعده بالقول بطهارة ماء البئر.

عند هذه النقطة أثار السيد أحمد الخميني عدداً آخر من مشكلات التطبيق، ثُمّ انعطف ـ وهذا هو المهم ـ لبيان المغزى العميق لأحد المفاتيح التي اقترحها الإمام الخميني، لشحن حركة الاجتهاد طاقة جديدة، ودفعها لمواجهة المعضلات من خلال رؤية جديدة تستند إلى مبانٍ جديدة، وذلك من خلال مطالبته العقل الفقهي أن يأخذ بنظر الاعتبار تأثيرات المكان والزمان في ممارسة الاستنباط.

وحدة القضاء

كان المثال الثاني الذي عرض له السيد أحمد الخميني في حديثه، يدور حول ما يُطلق عليه في لغة الثقافة الفقهية بوحدة الرويّة في القضاء، فماذا يعني ذلك؟ افتتح نجل الإمام حديثه عن هذه النقطة، بهذا التوضيح: إنّ المسائل التي عرض لها سماحة الإمام في عصرنا، تشبه ما كان قد عرض له العلاّمة الحلّي في حليّة ماء البئر. وهذه الفتاوى التي عرض لها الإمام، وإن صارت موضع استهزاء البعض واستخفافهم إلّا أنها تحكي رؤية جديدة في جميع الموضوعات.

إننا جميعاً نعرف أنّ القاضي في الإسلام له مطلق الحرية والاختيار في إصدار الحكم. فلو أنّ شخصاً اجترح في مدينة تبريز جرماً معيناً، وأصدر القاضي هناك حكماً يتناسب مع ذلك الجرم، ثُمّ حصل أن اجترح إنسان في مدينة بندر عباس الجرم نفسه بالدافع ذاته، وأصدر القاضي حكماً آخر غير الحكم الذي أصدره قاضي مدينة تبريز، فإنّ حكمه سيكون نافذاً ولا يحق للآخرين التدخل به. فالجرم هنا واحد،

بيدَ أنّ الحكم القضائي اختلف بين قاضيين، والحكمان كلاهما صحيحان وفق قاعدة «القاضي مختار»، وهذا السلوك منسجم مع التراث الفقهي. بيدَ أنّ الذي حصل في نظامنا الإسلامي (والحديث للسيد أحمد الخميني) هو طرح مشروع وحدة الرويّة في عمل الجهاز القضائي، حيث نال هذا المشروع موافقة الإمام، الذي أمر ليتحوّل إلى صيغة واجبة التنفيذ في العمل.

السؤال: هل يجوز لنا أن نذهب إلى أنّ مشروع وحدة الرويّة في عمل الجهاز القضائي، أمر به الإمام بسبب شروط اجتماعية وأوضاع سياسية خاصة، وأنّ هذه الصيغة في التطبيق تعبر عن حكم ضرورة واضطرار، بحيث إنها تلغى ونرجع للعمل وفق قاعدة «القاضي مختار أو حرّ» في اللحظة التي تختفي فيها الظروف الاستثنائية، وتعود الأوضاع إلى ما كانت عليه في السابق، أو في اللحظة التي تبرز فيها شروط وأوضاع جديدة؟ إننا نعرف أن الأوضاع تتعقد يوماً بعد آخر، وهي لن تعود إلى ما كانت عليه في السابق أبداً. ثُمّ إنّ عملية الوصول إلى الشروط اللازمة التي تعيد العمل القضائي إلى قاعدة «القاضي مختار»، هي أمر بعيد المنال في الوقت الحاضر.

بين عدم إمكان عودة الأوضاع إلى ما كانت عليه في السابق، وعدم بلوغ الحالة الطبيعية، هل نبقى متمسكين بحكاية أن ما أمر به الإمام وأقرّه من وحدة الرويّة في عمل الجهاز القضائي، هو تعبير عن حكم ثانوي ناشئ عن الاضطرار والتزاحم والحرج وما شابه، أو هو مجرد «حكم حكومتي أو ولائي» صادر عن الحاكم الأعلى والفقيه الولي بحكم المصلحة مثلاً؟ أم أننا نتعامل مع هذا الواقع التشريعي الجديد، على أنه تعبير عن حكم الإسلام الأولي في الموضوع في هذا العصر؟

أوضح السيد أحمد: لا تقتصر المسألة على عمل الجهاز القضائي، بل تمتد الحالة ذاتها لتشمل الأحكام الأخرى أيضاً.

قانون العمل

ترك السيد أحمد الحقل القضائي وانتقل إلى حقل جديد، لا يقلّ أهمية عن القضاء، هذا إن لم يزد عليه في بعده العملي والاجتماعي. راح يتحدث عن قانون العمل المقترح، في نطاق النظام وما يصطدم به من عقبات، إذا ما نظرنا إليه على ضوء الميراث الفقهي وضوابطه في الأحكام الأولية. قال على هذا الصعيد: في قانون العمل مثلاً، يُعد التراضي بين صاحب العمل والعامل من الأصول الثابتة في الإسلام. بيدَ أننا نقول في إطار نظام العمل السائد في نطاق التجربة: إنّه ما دام أصحاب العمل يهضمون حقوق العمال، فلا بدّ أن تحدَّد شروط للعمل، ومن ثُمّ فإنّ أصحاب العمل مجبرون على قبول هذه الشروط والإذعان لها؛ نسجل ذلك في الوقت الذي ربما يكون العامل على استعداد للعمل لصالح صاحب العمل، بدون تلك الشروط.

كيف نسوّغ هذه الشروط وكلّ ما يرتبط بقانون العمل؟ هل ترانا نقول: إنّ هذا حكم اضطراري، إلى أن يصلح المقاولون وأصحاب العمل أنفسهم؟ هل يا ترى أن عملية الإصلاح المترقبة ممكنة؟ إنّ أوضاع العالم وأحوال الدنيا، تشير إلى أنه إذا كانت هناك فرصة للإصلاح، فهي تتمثل بالأدوات وحسب، فما الذي نفعله، هل نترك لصاحب العمل استغلال العامل باسم ثوابت الفقه المتوارث، أم نضيّق على صاحب العمل ونفرض عليه شروطاً تحت عنوان الأحكام الثانوية وصلاحيات الحاكم وليّ الأمر؟

سؤال في الصميم!

ختم السيد أحمد الخميني استعراضه هذه الأمثلة بسؤال خطير أثاره حيال تجربة التطبيق في إيران، وكذلك حيال العقل الفقهي الذي يتحدث عن صلاحية الإسلام لإدارة جميع مرافق الحياة، من دون أن يكترث بلوازم هذه المقولة على المستوى الكلامي والفقهي، فقال ما نصه: إذا ما تمثل الأمر بأننا نضع القوانين ونسنّها بدلاً من المشرع الأصلي، ثمّ نزيّن هذه الممارسة بعناوين الاضطرار وما شابه، فبأيّ حق نعترض على أولئك الذين يذهبون إلى أنه ليس بمقدور الإسلام أن يدير العالم ويدبر أمره؟

هذا هو السؤال الذي وضعه نجل مؤسس الجمهورية الإسلامية أمام العقل الفقهي، وأحسب أنه ينطوي على قدر كبير من الموضوعية في تلمُّس نواقص التجربة وإنصاف النفس والآخرين، والتواضع بقيمة الإنجاز، والابتعاد عن لغة التبجيل والشعارات التي تنفخ بالإيجابيات وتضخمها، في حين أنها تغض عن النواقص والسلبيات.

الأهم من ذلك كله، هو أن ننتبه إلى أن هذه الأسئلة أُثيرت من قِبل نجل مؤسس الجمهورية الإسلامية، وعلى الملأ العام، وفي وقت مبكر يعود إلى أكثر من عشر سنوات مضت [من زمن المقال]، والأهم من ذلك أن السيد أحمد تحدث بهذه المعاناة أمام ضيوف سيعودون إلى بلدانهم بهذه الانطباعات، عن واقع التجربة ومعاناتها.

لكن على عمق هذه الأسئلة، وما تحمله من مدلولات عملية على معضلات التطبيق التي تواجهها التجربة، جاءت إثارات السيد أحمد قوية نافذة، وهو يتحدث عن آفاق الحلّ من خلال المنظور الخميني، متمثلاً في واحد من أبرز أبعاده؛ فماذا قال؟

التغيّر الداخلي

تكمن واحدة من أبرز الإشارات التي أدلى بها الإمام الخميني، في ما ذهب إليه من تأثير مجموعة العوامل والأوضاع والظروف الزمانية والمكانية في عملية استنباط الحكم الشرعي. من الواضح أن عنصر الزمان والمكان يضم بين دفتيه، مجموعة واسعة من الأوضاع والظروف الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية والنفسية.

بيدَ أن هذه المقولة واجهت سؤالين أساسيين، هما: ما هو المقصود تحديداً بالمكان والزمان؟ ثُمّ كيف يترك هذا العامل أثره في عملية الاستنباط؟ لقد أفضى الاختلاف في الإجابة على السؤالين إلى ظهور نظريات متعددة. في ما يتعلق بجواب السؤال الثاني مثلاً، أحصى أحد الباحثين ما يقارب عشرة أجوبة في كيفية تأثير الزمان والمكان، منها: إنّ لهذا العنصر تأثيراً في موضوعات الأحكام، كما قد يؤثر في متعلق الأحكام، أو أن يكون له تأثير في تغيير فهم الفقيه. . . وهكذا.

بالنسبة إلى السيد أحمد فقد عرض لرؤية فسّر على أساسها تأثير المكان والزمان، من خلال ما يطرأ من متغيرات على العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تسود في المجتمع، وتفضي إلى نشوء حكم جديد، مع أن الموضوع هو الموضوع السابق نفسه.

لكي يوضح نجل الإمام ما يريده بشكل بارز، عرض في البدء إلى حالة تغير الموضوع التي تؤدي إلى تغير الحكم، فقال: نعرف جميعاً أنّه إذا طرأ تغيّر أساسي داخلي على الموضوع، فإنّ ذلك يستتبع ظهور حكم جديد. على سبيل المثال لو تحوّل الكلب الميت في أرض مالحة إلى ملح، أو تحوّل الشراب إلى خل، فإنّ هذا التغيير الداخلي الذي طرأ على الموضوع وانتهى إلى ظهور موضوع جديد، سيؤدي إلى ظهور

حكم جديد يكون هو الحكم الأولي، حيث يصير حكم الكلب المستحيل إلى ملح هو الطهارة، كما يصير حكم الشراب المسكر الذي تحوّل إلى خلٍّ هو الحلية. هذا أمر معروف ولا جديد فيه.

التغيّر الخارجي

عندما انتهى نجل الإمام من عرض التغيّر الداخلي، انتهى إلى حالة ثانية مهد لها، بقوله: إنّ بحثي الأساسي سيبدأ من هذه النقطة: ماذا لو لم يحصل تغيير داخلي، وإنما جاء التغيير خارجياً؟ أي ماذا لو تغيرت الأوضاع الاجتماعية للمجتمع، أو تحوّل الوضع الاقتصادي بحيث أفضى إلى طروء تغيير كامل على جميع العلاقات الاجتماعية والسياسية المهيمنة على المجتمع، فهل يفضي إلى أن تكتسب الموضوعات حكماً جديداً مع عدم طروء أدنى تغيير عليها، أم أنها تبقى على حكمها السابق، باعتبار عدم طروء تغيير على الموضوع؟

مثال جزئي

عرض السيد أحمد لفرضية البحث، ثمّ قال: أنا أطرح الموضوع هنا بشكل عام، لكني سأشير إليه من خلال مثال جزئي. عندما يغلي العصير العنبي ويتحوّل إلى شراب، ثمّ يتحول من شراب إلى خلّ، فإنّ كلّ الأواني والأدوات المرتبطة به تطهر من دون أدنى تغيير. لكن ما دام الشراب موجوداً في إناء آخر، فإنّ الأواني والأدوات المرتبطة به تكون نجسة، ما دامت لم تعرض عليه عملية الغليان. لكن بمحض أن يتحوّل الشراب إلى خل في الإناء الذي يحتويه ووسائل العمل الأخرى المتصلة به، تطهر من دون أن نقوم نحن بتطهيرها. هذا مجرد مثال سقته على ضوء رأي بعض العلماء.

نص المقولة

انتهى السيد أحمد من المثال، ثمّ استطرد قائلاً: لنأتِ الآن إلى البحث الأساس، حيث يقول الإمام ما نصه: «أما بشأن أسلوب الدراسة والتحقيق في الحوزات، فإنني أتبنى الفقه التقليدي واجتهاد الجواهري، وأرى حرمة التخلف عن ذلك. إنّ الاجتهاد على ذلك النحو هو الاجتهاد الصحيح، بيدَ أن هذا لا يعني أن الفقه الإسلامي ليس فقهاً متجدداً. فالزمان والمكان هما عنصران أساسيان في الاجتهاد.

فربّ مسألة كان لها في ما مضى حكم خاص، ستكتسب حكماً جديداً في ظل العلاقات التي تهيمن على السياسة والاجتماع والاقتصاد في نطاق نظام معين، مع أنها تبدو في الظاهر نفس المسألة السابقة، وذلك بما يفيد: أن الإحاطة الدقيقة والوعي الكامل بالعلاقات الاقتصادية والسياسية والاجتهادية، ستجعل ذلك الموضوع الذي يبدو في الظاهر أنه لم يفترق مع الموضوع القديم، موضوعاً جديداً يستتبع بالضرورة حكماً جديداً».

إنّ ما نص عليه الإمام الخميني من أن: «المكان والزمان هما عنصران أساسيان في الاجتهاد» لا يعني بداهة أنّ أكل لحم الكلب حرام شرعاً في الأوقات العادية، بيدَ أنه يصير حلالاً في زمن آخر، عندما تتوقف على تناوله عملية إنقاذ إنسان من الجوع المهلك. إن هذا المعنى ذكره الجميع، ومن ثمّ لم يكن يتطلب أن يحشد له الإمام بياناً عقائدياً سياسياً كي يتحدث من خلاله عن مسألة واضحة.

قال السيد أحمد ذلك، ثمّ أضاف: إنّ الإمام كان يريد أمراً آخر.

ما هو هذا الأمر؟ نترك الإجابة موضوعاً مستأنفاً إلى المتابعة القادمة بإذن الله.

ذكريات لقاء مع أحمد الخميني (3)

هذه رؤيتي لمعضلات النظام الفقهية

في الحلقة السابقة من هذه الثلاثية، تركنا السيد أحمد الخميني وقد حدثنا، عن ما يبتغيه الإمام الخميني من وجود تأثير لعاملَي الزمان والمكان في الاجتهاد وعملية الاستنباط، يتخطى الحدود المألوفة التي تتحدث مثلاً عن حرمة لحم الكلب في الأوقات العادية، وحليّته في أوقات الضرورة وفي المجاعات المهلكة، إلى معنى أعمق يرتبط بالتغيّر الذي يطرأ على الموضوع، بتأثير العوامل الخارجية المتمثلة بالظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وما تشهده من تغيّر في نطاق الأنظمة المعاصرة يفضي بدوره إلى تغيير الموضوع.

التأثيرات الخارجية

لنترك السيد أحمد يوضح مرامي مقولة الإمام وما يريده، كما يلي: **ما عرض له الإمام، أن هناك مسألة لها حكم محدد، ستكتسب حكماً جديداً، مع أن المسألة هي هي في الظاهر، لم يطرأ عليها تغيير ولو بسيط. فالموضوع لم يتغير وإنما تبدلت العلاقات الاجتماعية، فالعلاقات الاجتماعية لم تعد هي العلاقات القديمة، أو أن الذي تغيَّر هو**

العلاقات الاقتصادية، حيث أضحت معقدة وتبدلت بشكل كامل، بحيث لم تعد هي نفسها العلاقات التي كانت مهيمنة على المجتمع في السابق.

كذلك الحال بالنسبة إلى العلاقات السياسية التي تبدلت، ولم تعد هي ذاتها التي كانت سائدة في السابق.

على هذا، فإنّ ما تغير هو ليس الموضوع،إذ لم يطرأ أي تغيير على الموضوع الأولي للمسألة، فما كان حراماً بقي على حرمته حتى الأمس، بيدَ أن الذي حصل هو تغير العلاقات المهيمنة على السياسة والاقتصاد والاجتماع في الوقت الحاضر، وبفعل هذا التغيير الذي أحدثه تغير هذه العلاقات، اكتسب الموضوع حكماً جديداً وصار حلالاً بعد أن كان حراماً.

مثال المعدن

أضاف السيد أحمد: إنني أركز على مسألة العلاقات، فبتتبع تغيّر العلاقات الاجتماعية المهيمنة على المجتمع الإسلامي وما يطرأ عليها من تبدل، نجد أنّ المعدن الذي كان ملكاً شخصياً، وكان حتى الأمس بحيازة مالك شخصي محدد، قد أصبح الآن ملكاً للدولة وصار ثروة وطنية.

هذا التحوّل الذي برز على عنوان المعدن لا يندرج في إطار الحكم الحكومتي (نسبة إلى الحكومة أو ولي الأمر) أو الحكم الاضطراري أو الثانوي، بل هو حكم أوّلي. ففي مسألة الاستحالة، ما حصل هو تغييرات داخلية؛ ففي مثال الكلب الذي يستحيل إلى ملح، فإن الحكم الأولي للكلب هو النجاسة، وللملح هو الطهارة، ومن ثمّ يكون الحكم

الذي طرأ على الكلب المستحيل إلى ملح حكماً جديداً، فالأصل فيه هو النجاسة، أما الطهارة التي طرأت عليه بالتغيير الداخلي فهي حكم جديد ناشئ عن الاستحالة. أما التغييرات الخارجية، فمع أن الموضوع لم يتغير، إلّا أن الحكم الأولي للمعدن في ظلّ العلاقات القديمة كان يتبع الملكية الشخصية، على أن الحكم الأولي للمعدن نفسه في إطار العلاقات الجديدة، أسقط تلك التبعية الماثلة في الملكية الشخصية، فمع أن الموضوع لم يتغير في الظاهر، لكنه تغير في الحقيقة، بيدَ أن كل ما هنالك أن مناسبة التغيير صارت خارج الموضوع وليست ناشئة من داخله.

النص مرة أخرى

أدلى السيد أحمد برؤيته حول مقولة الإمام ثمّ عاد ليذكّر بنصها مرة أخرى، وهو يقول: أرجو أن تنتبهوا إلى نص عبارة الإمام مرة أخرى، وهو يقول: «فلربّ مسألة كان لها في ما مضى حكم خاص، ستكتسب حكماً جديداً، في ظل العلاقات التي تهيمن على السياسة والاجتماع والاقتصاد في نطاق نظام معين، مع أنها تبدو في الظاهر نفس المسألة السابقة، وذلك بالمعنى الذي يفيد: أن الإحاطة الدقيقة والوعي الكامل بالعلاقات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، ستجعل ذلك الموضوع الذي يبدو في الظاهر أنه لم يفترق عن الموضوع القديم، موضوعاً جديداً يستتبع بالضرورة حكماً جديداً».

على هذا الضوء تجد أن الإمام الذي كان قد أفتى بتبعية المعدن إلى المالك الشخصي، على ضوء الأوضاع السائدة في المجتمع القديم، عاد ليغيّر فتواه على ضوء العلاقات الجديدة. فعندما استفتاه فقهاء مجلس

المحافظة على الدستور، بما معناه: جرت فتوى سماحتكم وفتوى الجميع بالنسبة إلى المعادن، بتبعيتها إلى المالك حيث تُعد من الملك الثابت. لكن ماذا بالنسبة إلى النفط، فلا ندري هل يستوي مع المعادن لتكون بئر النفط تابعة للمالك الشخصي، بحيث يكون هناك بئر نفط مملوك لمالك شخصي على غرار ملكية المعادن أم لا؟

جاء في قسم من جواب الإمام لفقهاء الدستور، ما نصه: «أما إذا ما افترضنا أن المعادن والنفط والغاز واقعة في دائرة الأملاك الشخصية، فإنّ هذه المعادن ما دامت تقع في نطاق الثروة الوطنية، وهي تتعلق بالأجيال الحاضرة وتلك التي ستأتي في المستقبل، فإنها خارجة عن تبعية الأملاك الشخصية». هذا الحكم القاضي بإخراج المعادن عن عنوان الملكية الشخصية، ليس حكماً حكومياً كما إنّه ليس حكماً ثانوياً، بل هو الحكم الأولي للمعادن على ضوء العلاقات الجديدة.

آلة الإنتاج

يبدو لي (والكلام للسيد أحمد) أنّ كلام الإمام ناظر إلى آلة الإنتاج، ففي ما مضى كان الإنسان يخرج وبيده فأس أو وسيلة ابتدائية مماثلة، كي يستفيد من المعدن بقدر ما يؤمن له معاشه اليومي، وإذا ما أنتج ما يزيد على استهلاكه اليومي، فلم يكن ذلك يلحق ضرراً عامّاً، وإنما عليه أن يدفع خُمس ما يغنمه، حيث تعد مسألة الخُمس إجماعية في المعادن.

لكن عندما تغير أداة الإنتاج جميع العلاقات الاقتصادية، فإنّ المعدن يخرج عندئذ عن دائرة تبعية المالك، وعندها لن يكون هناك موضوع لمسألة وجوب الخُمس في المعدن أو عدم وجوبه. السؤال: إنّ المعدن هو نفس المعدن، إذ لم يتغير شيء في الذهب والفضة والنحاس، وقد

كان حكمه حتى الأمس هو جواز تملّكه من قبل الشخص المالك، الذي يتعين عليه أن يدفع خُمسه، لكنه أضحى اليوم جزءاً من الثروة الوطنية، ولا يجوز لأحد تملّكه، فما الذي حصل؟ إنّ كلام الإمام الخميني ومراده الأساس، يكمن في هذه النقطة، إذ يذهب سماحته إلى أن الموضوع وإن لم يتغير، إلّا أنّ العلاقات الجديدة تفرز موضوعاً جديداً، يتطلب بدوره حكماً جديداً.

على هذا الأساس حدد الإمام الموقف العملي بالنسبة للملك الشخصي، الذي تكتشف فيه المعادن، بقوله: «إنّ الدولة هي وحدها التي تحدد قيمة الأملاك أو قيمة إيجار الأراضي، التي يتمّ العثور فيها على المعادن، حيث تقوم بتحديد قيمة الملك أو قيمة الإيجار، وتدفعها إلى المالك تماماً كسائر الأراضي الأخرى، من دون حساب المعدن، ولا يستطيع المالك أن يمنع هذا التدبير ويحول دون تنفيذه».

ينبغي الانتباه إلى أنه في ظل العلاقات الاقتصادية أو السياسية الجديدة، لم تلحظ قيمة أو إيجار مرتفع للشخص الذي اكتشفت معادن في أرضه، بل يعوّض قيمة ملكه، أو يُدفع له الإيجار على وفق ما هو مألوف في بقية الأراضي والأملاك.

هذه الصيغة هي تعبير عن حكم الله في المسألة، يأتي في إطار العلاقات الجديدة.

الغابات والبيئة

انعطف نجل الإمام الراحل إلى توضيح مكونات الصورة، التي تدل على تأثير التغيّر في المحيط وتطوّر آلة الإنتاج على الحكم الفقهي، من

خلال مثال آخر استمده هذه المرة من الغابات وكيفية التعامل معها، وتأثير ذلك على سلامة البيئة والمحيط الطبيعي.

عندما أفتى الإمام الخميني بحلّية الشطرنج ـ إذا خرج من عنوان كونه آلة قمار ـ كتب له أحد فقهاء قم الشيخ قديري معترضاً على فتواه، فردّ عليه الخميني برسالة جوابية، استشهد بها السيد أحمد في توضيح مراده.

قال السيد أحمد: أرجو أن تنتبهوا إلى هذه العبارة التي جاءت في رسالته الجوابية إلى الشيخ قديري، حيث قال الإمام: «بالاستناد إلى ما كتبتموه (الخطاب إلى الشيخ القديري) أنه ما دامت الأنفال محلَّلة على الشيعة، فإن بمقدور الشيعة اليوم أن يهجموا على الغابات بالمكائن الكذائية (المتطورة) ويستأصلوها من دون أيّ رادع، ومن ثمّ يدمرون ما هو سبب لسلامة البيئة والمحيط الطبيعي، ويعرضون بالتالي حياة الملايين من بني الإنسان إلى الخطر، من دون أن يكون لأحد الحق لردعهم»!

قال السيد أحمد: أود أن أركز على جملة «الآلات الكذائية» (الآلات المتطورة) فمدلول كلام الإمام واضح، فإنّ الآلات في العصور القديمة كانت وسائل بدائية وبسيطة، فأقصى ما يحصل، هو أن يبادر الإنسان إلى قطع شجرة لتأمين حاجاته إلى الوقود شتاء، أو إلى صناعة باب أو شباك متواضع، ما لا يلحق ضرراً مطلقاً بالبيئة والمحيط الطبيعي، ولا أيضاً بأيّ إنسان آخر.

أما الآن فإنّ كلّ شيء مختلف، فمن خلال العلاقات السائدة في المجال السياسي والاجتماعي، من الممكن أن يبادر أحد الرأسماليين إلى

تدمير عشرات الهكتارات من الغابات من خلال المكائن المتطورة، ثُمّ يعمد إلى تصدير أخشاب الأشجار إلى الخارج، في إطار سياسة الأبواب المفتوحة السائدة اليوم، ثُمّ يستورد أجهزة أكثر تطوراً ليقوم بتدمير مساحات أكبر من الغابات، فيهضم الحقوق الثابتة للناس من دون أن يكون لأحد الحق في منعه!

إن الموضوع في المسألة، هو الغابة، بحيث لم تختلف الغابة القديمة عن الغابة الجديدة، لكن لماذا كانت الاستفادة من الغابات وقطع أشجارها، ممارسة محلّلة وجائزة في ظلّ العلاقات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية القديمة، ولماذا أضحت الممارسة نفسها حراماً وغير جائزة في إطار العلاقات السائدة حاضراً في الاقتصاد والسياسة والاجتماع؟ ليست المسألة إلّا أن تكون التغييرات الخارجية التي أحاطت الموضوع، وأملت ظهور حكم جديد، من دون أن يكتنف الموضوع أيّ تغيير داخلي، هي التي سوغت ظهور الحكم الجديد، بسبب العلاقات الجديدة الحاكمة على السياسة والاجتماع والاقتصاد العالمي، وإلّا هل هناك شيء آخر غير هذا العامل؟

حاكمية التشريع

إنّ تجربة التطبيق الإسلامي عند الإسلاميين في إيران وفي غيرها، تطرح شعار حاكمية التشريع أو حاكمية الفقه كجزء من حاكمية الإسلام، وعنوان من أبرز عناوين التطبيق الإسلامي، فماذا تعني هذه المقولة؟ وكيف تتحقق على أرض الواقع؟

نترك الجواب للسيد أحمد الخميني، الذي قال عن هذه النقطة: بعد أن ذكر الإمام أن الحكومة من وجهة نظر الفقيه الواقعي، هي تجسيد

الفلسفة العملية للفقه كاملاً، في جميع أبعاد الحياة البشرية وجوانبها، عاد ليقول: «إنّ الهدف الأساسي هو: كيف نبغي تطبيق الأصول الثابتة للفقه في عمل الفرد والمجتمع، بحيث يكون لنا جواب للمعضلات؟ إن خوف الاستكبار يرجع برمّته، إلى خشيته من أن يكتسب الاجتهاد بُعداً عينياً عملياً، وأن يخلق في المسلمين روح التعامل والحركة».

يكمن الهدف الأساس بنظر الإمام، في عملية حلّ معضلات المجتمع والناس، في إطار الأصول الفقهية الثابتة. أما إذا ما صار المآل، إلى أن تُحلّ المعضلات من خلال قوانين نحن نضعها ونعرضها، تحت عنوان الحكم الثانوي والاضطراري، فعندئذ ما معنى الأصول الفقهية الثابتة؟

إذا ما قلتم إنّ الأحكام الثانوية هي واحدة من الأصول الفقهية، فينبغي لي أن أقول على ضوء هذا التفسير: إنّ المجتمع يُدار إذاً من خلال قوانين وضعها عدد من الخبراء، من أجل حلّ معضلات الشعب والنظام، وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ هذا ما يحصل في جميع أنحاء العالم، ومن ثمّ ما هو دور الإسلام؟

أما إذا كانت العلاقات الخارجية هي التي تملي تغييراً في الحكم، فإنّ كل حكم سيكون تعبيراً عن حكم الإسلام. وعندئذ لن نكون قد نظرنا إلى أحكام الإسلام باستخفاف، كما إنّ هذا المعنى لا يتنافى مع: حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة.

أما كيف يكون ذلك، فلأنّ الحرام ينتهي مع تغيير الشروط التي تطرأ على الموضوع، فلا يتحوّل الحرام إلى حلال ولا يحصل العكس أيضاً.

تماماً كما في استحالة الكلب إلى ملح، فإنّ ما حصل هو تغيّر موضوع النجاسة، حيث صار الكلب ملحاً، والملح طاهر، لا أنّ حكم الله تبدّل.

تنظير الموضوع

تبقى إشارتان أدلى بهما السيد أحمد الخميني، واحدة في مطلع حديثه والأخرى في خاتمته، نعرض لهما من خلال ما يلي:

أولاً: إن الرؤية التي عرض لها الإمام الخميني وفصّلها السيد أحمد، تحتاج إلى استدلال وتنظير عملي. عن هذه النقطة قال السيد أحمد: تبقى نقطة في الموضوع تتمثل بطبيعة الدليل الذي استند إليه الإمام في هذه الرؤية، من خلال الآيات والروايات.

إنّ هذه المهمة تقع على عاتق علماء الحوزة المحترمين، فمع تفرغهم وعدم انشغالهم بما انشغل به الطهرانيون (من شؤون السياسة وغيرها) بمقدورهم أن يتفحصوا أدلة هذه الرؤية من ثنايا الآيات والروايات. إنّ ما عرضت له هو كلام صادر من فقيه جامع للشرائط، والبحث هو بحث فقهي صادر عن فقيه، ومن ثمّ فإنّ سماحة الإمام لا يلقي الكلام جزافاً من دون دليل.

قال السيد أحمد ذلك، ثمّ أضاف متسائلاً: ألا يستحق هذا البحث وأمثاله، أن تبذل له الحوزات العلمية ما بذلته ـ ولا تزال ـ لبحثٍ تكراري حول الطهارة أو الصلاة؟

أضاف: من الطبيعي أن الكلام الجديد يثير الضجيج، وقد قال الإمام ما نصه: «علينا أن نبذل سعينا لكي تتكسر أطر الجهل والخرافة،

لنبلغ النبع الصافي للإسلام المحمدي (ص). وإنّ أغرب موجود اليوم في العالم المعاصر هو الإسلام، وإنقاذه عملية تحتاج إلى التضحية والفداء، وأدعو أن أكون أحد هؤلاء القرابين».

ثانياً: في مطلع حديثه إلى الحاضرين في قاعة المؤتمر، قال السيد أحمد: «إنّ أكثر الأبعاد خفاءً، وأبرز الجوانب الغائبة في شخصية الإمام، هما البعدان العرفاني والفقهي».

أظن أن هذه الحلقات الثلاث، كشفت مغزى هذا التقييم في ما يرتبط بالبعد الفقهي، الذي ربما ظن بعضهم أنه أسهل من غيره، ومن ثمّ أكثر انكشافاً من بقية الأبعاد!

من إشكاليات التطبيق في فكر الإسلاميين (1)

ثلاثة مرتكزات في تحديد دائرة الفقه ومنطقته

ما هي المساحة التي يمتد إليها الفقه في حركة الحياة؟ أثار هذا السؤال عدداً من الاجتهادات النظرية في فكر الإسلاميين، وسعيهم لتحويل الإسلام إلى دولة.

طبيعي أنّ كل واحد من هذه الاجتهادات والإجابات يستند إلى مبادئ يرتكز إليها ومبانٍ ينطلق منها. فهناك مثلاً من ضيّق مساحة الدين عامة والفقه خاصة، بإعطاء العقل والتجربة الإنسانية وما ينجم عنهما مساحة كبيرة. كما ثَمّ من ذهب إلى حصر دور الفقه في الثوابت والمسلّمات المتوارثة، في مقابل توسيع منطقة الفراغ التي تركها الشرع لاستيعاب المتغيرات من قبل الدولة أو الحاكم الشرعي، أو من قبل الأمة عبر المجلس التشريعي وما يسنّه من قوانين، تأتي في إطار المبادئ العامة والخطوط القيمة والتشريعية الثابتة.

كما إن هناك من نفذ إلى المسألة عبر التمييز في مهمة النبي والمعصوم عامة، بين دوره في تبليغ الرسالة ودوره كحاكم ووليّ الأمر، بحيث عدّ الدور الأول ثابتاً لا مجال للنظر فيه، في حين أَدخل الثاني في الإطار

المتغير. على هذا الأساس تبنّى هذا التيار مفهوماً متحركاً للتطبيق ينطوي على مرونة عالية، بحكم أنّ أغلب مجالات التطبيق لها صلة وثيقة بالجانب المتغير، كما هو الحال في السياسة والاجتماع والثقافة والاقتصاد والعلاقات الدولية، من دون أن يعني ذلك إلغاء دور الثوابت في هذه المجالات.

ربما اقتضت الدقة أن نشير إلى أنّ طبيعة الإجابة عن هذا السؤال، تتوقف أولاً على حسم الموقف النظري إزاء مقولة فهم الإسلام عامة، لكي تأخذ ـ بعد ذلك ـ موقعها في دائرة الاستنباط والاجتهاد، معنى ذلك أن المسألة كلامية قبل أن تكون فقهية. وهذا المقال والمقالان اللذان يليانه، أخذتُ مادتها من دراسة للباحث الإيراني الطالع الشيخ مهدي مهريزي، جاءت تحت عنوان «درآمدى بر قلمرو فقه»؛ أي: «مجال الفقه وحدوده». قمت بترجمتها كاملة ونشرها في أكثر من مكان[1]. بيدَ أني لم ألتزم هنا بالمفاد الدقّي للترجمة، إنما سمحت لنفسي بالاستفادة من الدراسة والتعبير عنها مع أفكار أخرى.

في ما يأتي، نقدم عدداً من الاجتهادات المنظورة في هذا المجال انطلاقاً من ثلاثة مرتكزات أساسية، هي:

1 ـ منطقة الفراغ.

2 ـ سيرة المعصوم وفعله.

3 ـ حدود تدخّل العقل وما يترتب عليه من نتائج.

---

(1) انظر: مهدي مهريزي، فقه پژوهى، الدفتر الأول، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، 2000م، ص 11 فما بعد.

لمن يود الاطلاع على ترجمة البحث كاملة، انظر: **«الاجتهاد وإشكاليات التطوير والمعاصرة»**، سلسلة بحوث مواكبة للعصر تصدرها مجلة الحياة الطيبة، كتاب الحياة الطيبة (1)، ص 13 ـ 47.

بديهي وجود مداخل أخرى يمكن تلمسها في فكر الإسلاميين في إيران وخارجها، بيدَ أنّنا سنقصر المتابعة على هذه المداخل الثلاثة كما جاءت في بحث الشيخ مهريزي.

1 ـ منطقة الفراغ

من المداخل التي تلعب دوراً خاصاً في تعيين مجال الفقه ومنطقته، تحديد «منطقة الفراغ» أو «منطقة العفو». فإذا ما اتضحت طبيعة المساحات الحياتية التي عهد بها إلى الإنسان على مستوى الحاكم والرعية معاً، فمن الطبيعي عندئذ أن تتضح منطقة الفقه وتتحدد ثغورها.

يُعد مصطلح منطقة الفراغ اصطلاحاً مستحدثاً لم يتبين معناه والمقصود منه على نحو واضح؛ لذلك برزت على السطح رؤى تعترض على أصل وجود هذه المنطقة أساساً.

لقد أعلن بعض الفقهاء مخالفتهم لها بشدة وذهبوا: «إلى أنه ليس عند الشيعة فراغ قانوني حيث بُيِّن حكم كل ما تحتاج إليه الأمة الإسلامية في الحياة الشخصية والاجتماعية، وعلى نطاق الأمور الدنيوية والمعنوية. ومن ثمّ فليس لدينا منطقة فراغ قانوني، وليس للفقيه حق التشريع» كما يسجل ذلك الشيخ مكارم شيرازي.

في المقابل هناك شخصيات آمنت بوجود هذه المنطقة، كالسيد محمد باقر الصدر (ت: 1980م) من علماء الشيعة، ود. يوسف القرضاوي من علماء أهل السنّة.

تبرز في مبحث «منطقة الفراغ» ثلاث مسائل أساسية، تنبغي دراستها وتركيز الحوار من حولها، هي:

1 ـ أصل وجود منطقة الفراغ في الشريعة الإسلامية أو عدمه.

2 ـ على فرض التسليم بوجودها، ينبغي عندئذ تحديد مجال هذه المنطقة وثغورها.

3 ـ كيفية ملء هذه المنطقة.

ثَمّ اختلافات في وجهات النظر على مستوى المحاور الثلاثة بأجمعها. أمّا المحور الأول، فقد تقدّمت الإشارة إلى اختلاف الرؤى فيه.

أما بشأن المحور الثاني فإنّ وجهات النظر مختلفة أيضاً؛ ومن الأمور التي يمكن أن تسهم في تعيين دائرة «منطقة الفراغ» ويكون لها دور في ذلك، هي:

1 ـ هل ثَم سبيل للتشريع في المباحات؟

2 ـ هل الأمور الإمضائية الشرعية مؤبَّدة أم يختص الإمضاء بزمن خاص فقط؟

3 ـ هل تحظى الأوامر التي ترشد إلى العرف أو العقلاء، بصفة الدوام والثبات؟

2 ـ سيرة المعصوم وفعله

الموضوع الثاني الذي يأتي كمسلّمة مفترضة، لها دور خاص في تعيين منطقة الفقه ومجاله، تتمثل بما يلي: هل تُعد جميع أفعال المعصومين (ع) وسيرتهم في الأمور الشخصية وإدارة المجتمع، جزءاً من الوحي والشريعة، ومن ثم فهي مصدر في الاستنباط، أم لا؟

من الطبيعي أنه إذا كانت الإجابة إيجابية، فإنّ كثيراً من البرامج والأساليب التنفيذية ستأخذ موقعها في مجال الفقه أيضاً وتكون جزءاً منه. أما إذا جاءت الإجابة سلبية، فعندئذ ستكون البرامج وأساليب التنفيذ خارجة عن حياض الفقه ودائرته. إنّ الحاجة إلى البرنامج تنبثق في اللحظة التي يراد فيها تنفيذ القانون، وإلّا فإنّ القانون المدوَّن لا يحتاج إلى برنامج ما دام باقياً في إطاره النظري المدوَّن، بل تبرز الحاجة إلى البرنامج عندما تحين لحظة التطبيق.

لقد بادر عدد من الكتّاب إلى الرؤية التي تذهب إلى أنّه لا يمكن إدخال جميع أفعال النبي (ع) والأئمة (ع) في عداد الوحي. في حين بادر بعض آخر إلى طرح المسألة بالصيغة التالية: هل يا ترى أن النبي (ع) والأئمة (ع) يفتقرون إلى الحالة الفردية والسلوك الشخصي، بحيث إنّ كل ما بدر منهم، وقاموا به، إنما كان بعنوان «أنهم أئمة» ومصدر للتشريع؟

لقد تم عرض هذا الموضوع بين أهل السنّة أيضاً، حيث ذهب بعض الكتّاب إلى تقسيم أفعال النبي إلى ستة عشر قسماً، عُدَّ بعضها مصدراً للتشريع. على ضوء ذلك كله يتبيّن بأن دراسة هذه المسألة وانتخاب رأي محدد هنا، سيكون له تأثيره الفعال في طبيعة الموقف المتخذ حيال مقولة منطقة الفقه ومجاله.

لقد عمدت الكتب الفقهية إلى تناول هذه المسألة بصيغة أخرى، وذلك من خلال التعاطي مع الرواية أحياناً على أنها «قضية في واقعة»، ومن ثُم لم تبادر إلى تعميمها، أو أنها تُعد بنظر الفقهاء قضية خارجية وشخصية، وبالنتيجة لا يبادرون إلى استخراج حكم كلي منها. على أن

هذا النمط من التعاطي لا يمثل نهجاً عاماً، فقد يُصار أحياناً إلى استنباط حكم كلي من رواية جاءت بشأن مورد خاص، وربما عدّوها أحياناً مختصة بالمورد. مهما يكن الحال فإنّ تحديد الضابطة في هذا الأمر واتخاذ رأي خاص منه، له أثره الكبير في تعيين منطقة الفقه ومجاله.

لا يخفى أن ما يظهر من السلوك العلمي للفقهاء ومسارهم على هذا الصعيد، هو حجية سيرة المعصوم في جميع الأبعاد، بحيث يمكن الاستناد إليها بهذا العنوان، إلّا ما قامت عليه قرينة تفيد تخصيص ذلك بالمورد.

حدود تدخّل العقل وحصيلته

ما هو المدى الذي يساهم به العقل في عملية التقنين والتخطيط للحياة الإنسانية؟ وما هي النتيجة التي تترتب على هذا الدور؟ لا ريب أن تحديد الموقف من هذه المسألة له أثره الكبير في المسألة التي يدور من حولها البحث.

المقصود من هذه النقطة تحديداً: ما هي الأجزاء من شؤون الحياة التي عُهد بها إلى الإنسان، بحيث يعالجها بمعونة العقل؟ ثُم هل يُعد ما يصيبه العقل فقهاً أم قانوناً إنسانياً؟ إن هذا السؤال يصدق على جميع الموارد التي عُهد بها كشف القانون إلى الفكر البشري، سواء أكانت عقلاً وعلماً وتجربة، أم شهوداً وعرفاناً، أم عرفاً عامّاً وخاصّاً.

يمكن استكمال السؤال المذكور من خلال الصياغة التالية: إذا ما عهد الدين بأمورٍ إلى الإنسان في مجال الفهم والكشف، فهل تُعد حصيلة هذا الجهد الإنساني وما يثمره في هذه الدائرة جزءاً من الشريعة

أم لا؟ إذا كان جواب السؤال بالإيجاب، فإلى أي مدى يمكن قبول هذه النتيجة والإذعان لها، إذ لا ريب أن الإنسان يفهم كثيراً من الأمور الدنيوية، فهل هذه دينٌ أيضاً؟ أو ينبغي أن تُصاغ المسألة على النحو التالي: ليس كل ما يفهمه العقل أو يصيبه الفكر البشري ديناً، وإنما كل ما يعهد به الدين إلى العقل والفكر البشري، يُعد فقهاً يؤمن بعض العلماء بشمولية الفقه والشريعة له، ليستدلوا في نهاية المطاف بالأسلوب التالي: ما دام الشرع قد عدَّ العقل حجة، إذاً كل ما يصيبه العقل يُعد شرعاً. هل هذا الاستدلال مقبول ويمكن الإذعان له؟ وهل بالإمكان تثبيت هذا النمط من الكلام بالاستناد إلى الأحاديث التي عدت العقل حجة باطنة والأنبياء حجة ظاهرة؟

ما نلحظه من خلال هذا العرض، أنّ كل رؤية نؤمن بها ونتبناها تسوقنا إلى رأي خاص في مسألة منطقة الفقه ومجاله. على سبيل المثال يذهب مرتضى مطهري (ت: 1979م) إلى أنّ إقحام العقل في حريم الدين، يعدّ أحد عوامل بقاء الدين ودوامه على صعيد مواجهة تحولات الحياة.

منطلقان

من الواضح أن البحث في دور العقل يأتي من حيث المرتبة قبل البحث الفقهي، ولا نعني بذلك أن البحث فيه تمّ في نطاق علم الأصول قبل أن يلج نطاق الفقه، بل ما نعنيه أنه يسبق منطقة الفروع برمّتها.

لقد تعددت الاجتهادات في تحديد نقطة البداية في البحث العقلي بمعناه العام، ليبرز من بينهما الاتجاهان التاليان:

الأول: إن البحث الفعلي يقع خارج نطاق الدين، ومن ثم فهو سابق على الدين؛ بمعنى أن الإنسان لا يسأل الدين عن دور العقل بل يعود إلى العقل نفسه في تحديد دوره.

الثاني: يرى أن تقسيم المعرفة إلى معرفة دينية محورها الدين قرآناً وسنّة، ومعرفة غير دينية محورها العقل، هو تقسيم غير دقيق؛ أولاً لأنّ العقل ليس في مقابل الدين بل هو في مقابل النقل والسمع، وثانياً لأنّ حقيقة الدين متلامسة مع العقل. فبعض المطالب الدينية تستنبط من العقل وحده وبعضها من النقل وحده، وبعضها من مجموع العقل والنقل.

الرؤية الثانية لا تذعن إلى إشكالية التعارض بين العقل والدين بل تعد العقل في صميم الدين وأحد مكوناته.

المهم أنّ هذه تصورات أولية حول الموضوع، اعتمدنا فيها على رصد أبرز اتجاهات النقاش كما عكستها عدد من الكتابات، من بينها كتاب «دراسة الفقه» للشيخ مهدي مهريزي مدير مركز دراسات الحديث في دار الحديث بمدينة قم. وكذلك استفدنا من المقدمة الواسعة التي كتبها الشيخ جوادي آملي لتفسيره «تسنيم» وما تضمنته من أفكار واسعة حيال عناصر العقل والقرآن والنقل وطبيعة العلاقة في ما بينها.

مـن إشكاليات التطبيق
في فكر الإسلاميين (2)

خمسة منطلقات يمكن الاستدلال بها على شمولية الفقه

أشرنا في مقال سابق إلى تعدد القراءات حول مقولة دور الفقه في مجال التطبيق على مستوى الدولة، وذلك تبعاً للمرتكزات أو المباني التي تستند إليها كل قراءة.

في هذا المقال نتابع الموضوع من زاوية أخرى، ترتبط بكيفية الاستدلال على حسم الإشكالية، وطبيعة الخيارات المتاحة على صعيد تحديد إجابة واضحة عن دور الفقه ومجاله ومنطقته.

لقد رام بعضهم أن يستدل على شمولية دور الفقه من خلال أهداف الدين، وما دام للدين أهداف ترتبط بالنشأتين، فلا بدّ أن تكون له طريقة محددة لبلوغ تلك الأهداف.

هناك أيضاً من استند إلى شمولية الدين الإسلامي نفسه لإثبات شموليه فقهه، وإلّا فكيف يكون الدين شاملاً ولا يكون فقهه كذلك!

بشكل عام تابع هذا المقال رؤى الباحثين في المسألة عبر خمسة منطلقات، هي:

1 ـ أهداف الدين.

2 ـ الآيات والأحاديث الدالة على الشمولية.

3 ـ تحليل الموضوعات القرآنية والحديثية.

4 ـ الأدلة العقلية.

5 ـ المفردات القرآنية.

مقدمة منهجية

يكمن الهدف في إضاءة المسألة عن طريق بيان أبرز الخيارات التي يمكن التمسك بها للاستدلال والإثبات؛ لكن قبل الدخول في بيان طرق الاستدلال ينبغي ذكر عدد من النقاط، هي:

1 ـ ينبغي لأي رأي يتم اتخاذه في هذا المضمار أن يكون مستنداً إلى المصادر الدينية ذاتها. والباعث إلى ذلك أن الدين هو الحاكم وكلمته هي الفصل في المسائل الدينية.

2 ـ يمكن الإذعان إلى الاستدلالات غير الدينية (الآتية من خارج منطقة الدين ونصوصه) وذلك في الحالة التي يكون بمقدورها أن تكشف عن عدم إمكان قبول النص الديني، لتكون بمثابة القرينة العقلية المنفصلة وعندئذ ينبغي أن يصار إلى تأويل النص.

3 ـ إنّ الغاية القصوى التي يبلغها أي استدلال تتمثل في الحالة التي يستطيع أن يكشف بها عن ضعف الاستدلالات المنافسة.

4 ـ في المسائل الأساسية كتلك التي تحيط بالفقه كله، لا يمكن الركون إلى خبر الوحد، أو التمسك بالإطلاق والعموم، بل ينبغي للسند والدلالة أن يكونا بحيث يبعثان على الاطمئنان العقلي.

الباعث إلى ذلك أن هذه الدائرة ليست مجالاً للتعبد، وبالنتيجة فإنّ الملاك والميزان فيها هو خصوص العلم والمعرفة، تماماً كما أشار الأصوليون إلى ذلك بتأكيدهم على أن السند والدلالة ينبغي أن يكونا قطعيين في أمثال هذه المسائل.

بعد هذه الملاحظات، نلقي في ما يأتي نظرة إجمالية عامة على الطرق التي يمكن استعمالها استدلالياً لتحديد منطقة الفقه ومجاله.

1 ـ أهداف الدين

لقد رام بعضهم أن يتكئ على أهداف الدين السامية وغاياته الشاملة في إثبات شمولية الفقه. يذهب أحد هؤلاء في شرح هذا النمط من الاستدلال أنّه يتحصل من الأهداف التي رسمها القرآن لنفسه والمقاصد التي عرضها للإسلام، أن دائرة أحكام الدين الإسلامي وتعاليمه والمدى الذي تمتد إليه مسائل القرآن وموضوعاته، تتخطى كثيراً محض الاقتصار على عدد من المسائل والموضوعات الأخلاقية والعبادية الفردية وصِرف علاقة الإنسان بالله، لتشمل مسائل وموضوعات اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية وحقوقية وما إلى ذلك. كما إنّها تمتد لتستوعب بعض العلوم الإنسانية مثل المجتمع، وعلم الإنسان وعلم النفس وغير ذلك.

تتمثل زبدة هذا الاستدلال بما ذهب إليه، من أنّه ما دامت للدين أهداف سامية وله إحاطة بنشأتي الإنسان، فمن الطبيعي أن لا تتحقق هذه الأهداف وتتجسد عملياً من خلال أي طريق أو سلوك كان. فلا يسع الدين أن يعرض لأهداف محددة ثم يسمح بممارسة أي طريق ووسيلة كانت لتطبيق تلك الأهداف، بل ينبغي له أن ينهض بنفسه بمهمة تبيين الطريق وتقنينه، أو أن يعهد ببعض الموارد إلى وكيل موثّق هو العقل.

من الواضح أن هذا الأسلوب في إشراك العقل يستند إلى مسلَّمة مسبقة، تفيد أنّ ما يصل إليه العقل في تلك الموارد يُعد شرعاً.

2 ـ الآيات والأحاديث ذات الدلالة على الشمولية

يذهب هذا الضرب من الاستدلال إلى إمكانية تحديد منطقة الفقه وثغورها بالاستناد إلى الآيات والأحاديث التي تحدثت عن شمولية الدين وامتداده.

توجد أكثر من ثلاث مجموعات من الآيات وما يزيد على عشرات الأحاديث التي تم الاستناد إليها في هذا المجال، حيث تم من خلال ذلك إثبات المطلوب.

3 ـ تحليل الموضوعات القرآنية والحديثية

من خلال تحليل الموضوعات التي توفر عليها القرآن والحديث، يمكن لنا أن نحدد المجال الفقهي ومنطقته. على سبيل المثال هناك في آيات القرآن مواضيع مثل السياسة والاقتصاد والحقوق والعبادات والأحكام والمعاملات والعلاقات الأسرية وعشرات المواضيع الأخرى. كما إنّ هناك موضوعات ومسائل كثيرة توفرت عليها الأحاديث في مضامينها وثناياها، ما يوفر مادة للدراسة يمكن من خلالها تحديد منطقة الفقه ودائرته.

لقد استند بعضهم إلى هذا النمط من الاستدلال لإثبات شمولية الدين، لكن من الواضح أنّه يمكن توظيفه في مضمار منطقة الفقه أيضاً.

4 ـ الأدلة العقلية

تمسك بعضهم لإثبات الشمولية بقاعدة اللطف والحكمة الإلهية،

فقال مثلاً: «لما كان العلم البشري محدوداً، خاصة في ما يرتبط بعلاقة أعمال الإنسان وسلوكه في هذه الدنيا بمصيره في العالم الآخر، وما دامت الأبدية غير قابلة للمعرفة من قبل الإنسان نفسه، وأنّ السعادة الواقعية للإنسان إنما تتحقق من خلال هذه الأعمال، إذاً تملي الحكمة الإلهية على الله أن يضع بين يدي الإنسان جميع احتياجاته عن طريق الوحي، وإلّا نتج عن ذلك نقض الغرض.

وبادر البعض أحياناً إلى إثبات الشمولية من خلال الخاتمية. ومؤدى منطق هؤلاء أن البشر لا يستغني عن الوحي، وبذلك ينبغي أن تكون هناك خصوصية في خاتم النبيين تُغني عن تجديد النبوة والشريعة. والقدر المتيقن من هذه الخصائص هي الشمولية والكمال، وإلا إذا ما ذهب إنسان إلى عدم شمولية ما في القرآن من تعاليم وأحكام وعدم كماله، للزم من ذلك أن تأتي قوانين وأحكام جديدة في ما بعد تنسخ السابقة أو تكملها، وهذا يتنافى والخاتمية.

5 ـ المفردات القرآنية

من الممكن أن يُصار إلى طريق آخر للاستدلال، ففي القرآن مفردات مثل الدين والشريعة والأمة والمنهاج. ومن خلال تحليل المجال الاستعمالي لهذه المصطلحات والتوفر على دلالتها، يمكن أن نتوصل إلى تحديد منطقة الفقه ودائرة الشريعة.

لقد استعملت مفردة «المنهاج» مرة واحدة في القرآن، و«الشريعة» ومشتقاتها خمس مرات، و«الأمة» خمس عشرة مرة، و«الدين» أكثر من تسعين مرة.

إن دراسة وتحليل هذه الآيات وتحديد التفاوت بين هذه المفردات

في الثقافة القرآنية، يمكن أن يساهم إلى حدٍّ ما في الكشف عن منطقة الفقه ودائرة الشريعة.

هذه نبذة مختصرة عن ضروب الاستدلال التي يمكن توظيفها في مضمار هذا البحث. من الواضح أن هذه الطرق الخمسة بحاجة إلى الفحص والتحليل لكي تتبين صحتها من عدمها، ثم يُصار بعد ذلك للعمل بها والاستفادة من النتائج التي تثمرها.

هذه صورة عامة للموضوع عدنا فيها إلى كتاب «فقه پژوهي» الذي توفر على استعراض هذه النظريات أو المنطلقات. أما حسم الموقف والتحول من العرض الثقافي العام إلى البحث التخصصي، فهو أمر يدخل في مجال الدراسات المتخصصة التي يمكن متابعتها في الدوريات التي تهتم بالدراسات الإسلامية بطابعها المعرفي والكلامي والفقهي. وهي كثيرة الآن خاصة داخل إيران، حيث تُثار هذه الإشكاليات وعشرات غيرها، في نطاق حوارات التطبيق، أو لنقل في نطاق ما تثيره التجربة الإيرانية من أسئلة واستفهامات ومراجعات تحليلية ونقدية.

مشروع أسلمة الجامعات

حوار حول المكوّنات والعقبات وسبل التنفيذ

لم يخرج موضوع «أسلمة الجامعات» عن مدار الاهتمام الفكري والثقافي على الساحة الإيرانية، التي راحت تهتمّ به منذ بضعة أشهر، وربما إلى أمد غير قريب. لقد تراوح الاهتمام بين الندوة والمدارسة والحوار بالإضافة إلى الدراسة والمقال، وقد كان بودّنا أن نطلّ على أكبر عدد من الرؤى، من خلال ملف واسع ومتسلسل، وهذا ما لم يتيسّر لنا حتى الآن، لذلك اخترنا العودة إلى الموضوع بين الفينة والأخرى.

ما نقدّمه في هذا المقال هو رؤية للدكتور صادق آيينه وند، عبّر عنها في لقاء صحفي. رأينا أن نكثّف أفكاره ونختزلها، ونعيد تنظيم الإجابات عبر إعادة صياغة الأسئلة وانتخاب العناوين الفرعية.

تحديد هويةِ للعلم الجامعي

ـ لا ريب أن الخطوة الأولى على طريق ولادة «الجامعة الإسلامية» تتمثّل بتحديد مكوّنات وخصائص هذه المؤسّسة، وسؤالنا الأول هو: ما هو الشاخص الأهمّ للجامعة الإسلامية؟

ـ ليس ثمّة فائدة ترجى لبلوغ الأسلمة، من وراء ترسيم تعريف معيّن للجامعة الإسلامية في ذهننا، كما لا يجدي في هذا المضمار تصوّر أشكال هذه المؤسّسة ومقاساتها، ما دامت الجامعة لا تثمر في المحصلة الأخيرة النتائج التي يريدها الإسلام.

بتعبير آخر، يرتبط تحصيل العلم في الإسلام بنتائج من المحال تحقّق الجامعة الإسلامية من دونها. وقد أُودع في الإنسان مقياس إلهي، وهذا المعيار هو ليس شيئاً آخر غير العلم. لكن للعلم تعريفه في الإسلام؛ فالعلم جوهر إلهي، وهو ميراث الأنبياء الذي أودع في الأرض من أجل البشر.

إنّ ما يسوق من العلم نحو الله، وما يمّم وجهه باتجاه كشف السنن والقوانين، ويحرّره من أسر المادّة، يكتسب صبغة إلهية ويتحوّل إلى نور، كما ورد عن رسول الله (ص): «العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء».

وهدف هذا العلم، تسخير الطبيعة من أجل أن تكون في خدمة الإنسان، على خطّ الفلاح والرشد. ولمّا كان هذا العلم من مقولة النور، فهو يتحرّك صوب النور المطلق. المرتبة العليا في هذا العلم المنوّر، تتجلّى في نافذة يطلّ من خلالها الأنبياء بإذن الله، بيدَ أن هناك مرتبة أدنى في المعرفة ينالها المؤمن المتوسّم الملهَم، ويحظى بها باستمداد الإخلاص والعبودية وتهذيب النفس.

وثمّة مرتبة ثالثة تستخدم العلم وتبحث من ورائه عن القوّة، ولا تعرف من تسخير الطبيعة إلّا استغلال قواها في إعلان تفوقّها على البشر والهيمنة على الإمكانات.

أمثال هؤلاء حتى لو لم يسخّروا العلم في هذا الاتجاه بأنفسهم،

تراهم مثلهم مثل الكاسب الذي يبيع متاعه بثمن بخس، حين يقدّمون معطيات العلم هذه بين يدي أصحاب القوّة وأساطين السياسة، يتحوّل العلم عند أصحاب هذه الفئة إلى صنم يخيّل إليهم أنه قادر على تحقيق أيّ معجزة، ولكن «ضعف الطالب والمطلوب».

ما ينبغي أن نقوله بأسى: إنّ قرننا الحالي هو القرن الذي جعل العلم محوراً له، بحيث راحت الاكتشافات والتحوّلات الجديدة تتسبّب بصدمات للمجتمعات، حلّت بها إثر الإهمال وعدم الدقّة.

لقد أُصيب المجتمع المعاصر على قدر التقدّم العلمي، بصدمات وكوارث نزلت عليه من أبعاده الأخرى، وبذلك دفعت البشرية ثمن التقدّم. لقد أضحى العلم المعاصر صنماً مرفوعاً على ناصية العالم، يدفع البشرية لتعبده وتسجد له. والعلم الذي يُجرّئ الإنسان على الدين ليس علماً حقيقياً كما يقول الغزالي؛ لأن العلم الحقيقي هو ذاك الذي يهب العالِم به خشية وخوفاً وأملاً.

ـ هل تقصد من تقييد العلم ببلوغ المعرفة الإلهية، أن تقصر العلوم والمعارف على المعارف الدينية المحضة وحدها؟

ـ عندما نقول: إنّ الهدف من كسب العلم هو المعرفة الإلهية، فلا ينبغي أن يخيّل للبعض أن منظورنا هو قصر العلوم على علم من العلوم؛ فأيّما شعبة من شعب المعرفة، وكذا أيّ فن يزيح الستار عن سر من الأسرار، ويزيل الغموض واللبس عن الناس، ويضع البشرية بإزاء قوانين الوجود وسننه ونواميسه، فمثل هذه العلوم والمعارف والفنون تتحرّك جميعها صوب المعرفة الإلهية؛ لكن بشرط توفّر أمرين: قصد القربة،

وأن يكون وعاء العالم وقلبه نورانياً حتى يحلّ فيه العلم الذي يقود للمعرفة الإلهية.

نخلص إذاً إلى أنّ العلم والتعليم ينبغي أن يكونا لنيل رضا الله وتسهيل أمور الخلق، وأيّما مكان يتوفّر على هذين الشرطين، يتحوّل إلى جامعة إسلامية.

أربعة أركان للجامعة الإسلامية

ـ إذا أردنا أن نتحدّث بشكلّ واضح عن المكوّنات الأساسية للجامعة الإسلامية، فما هي أبرز العناصر التي تدخل في بنيتها؟

أستطيع القول في ضوء ما مرّ: إنّ للجامعة الإسلامية أربعة أركان تأسيسية، هي: الأستاذ المتقرّب إلى الله، والطالب الجامعي الذي يروم التعلّم لمعرفة الله، والمناهج والأدوات التي تتناسب مع مثل هذا الهدف وتنطبق وهذه الموازين، وأخيراً المكان والمحيط اللذان بمقدورهما أن يستودعا العناصر المشار إليها آنفاً.

ـ لقد انبثق المجلس الأعلى للثورة الثقافية، ليكون في الأساس الجهة التي تنهض بأسلمة الجامعة وتحقيق المؤسّسة الجامعية الإسلامية، فلماذا عجز هذا المجلس عن النهوض بهذه المهمّة طوال السنوات السابقة؟

أربعة معوقات

لقد انطلقت الثورة الثقافية بموازاة الثورة الإسلامية ذاتها، واكتسبت ـ إدارياً ومؤسّسياً ـ صيغة «مجلس الثورة الثقافية». ولقد كان على هذا المجلس أن يقود تحوّلاً قيّماً عميقاً في محور الثقافة، كما أراد الإمام

الخميني الراحل في التكليف الذي أصدره لهذا المجلس.

والحقّ أن هذا المجلس واجه مهاماً جسيمة على صعيد إحداث تحوّل في المسار التعليمي. ولقد كانت المهمّة التي واجهت أعضاء المجلس كبيرة ومحرجة، إذ لا يسع البلد أن يبقي الجامعات مغلقة إلى أمد بعيد، كما إنّ إعادة فتحها كان منوطاً بحصول تغيير في المناهج وفي النظام التعليمي ذاته، وهذا ما أخذ من المجلس وقتاً وجهداً كبيرين.

أما المعوّق الثاني فيتمثّل بالمدار الذي تحرّك فيه مجلس الثورة الثقافية. صحيح أن أهداف الثورة الثقافية لم تكن تقتصر على الجانب التعليمي وحده، لكن هذا الشمول والسعة بحيث يكون هناك حضور فعّال لعدد من الوزارات في المجلس، قاد إلى تقليل الفاعلية وضآلة الاهتمام بالأبعاد الأخرى في المسألة الثقافية على صعيد البلد، وإلى غياب الرؤية الشاملة.

أما النقطة الثالثة فتعود إلى التركيبة التنظيمية في المجلس، فالإطار التنظيمي للثورة الثقافية يستوعب أعلى مراتب المسؤولية في البلد، بالإضافة إلى الوزراء ورؤساء المؤسّسات الأخرى.

وهذا عنصر إيجابي يقود لتقوية المجلس وتحويله إلى سلطة مخوّلة باتخاذ القرار، بيدَ أنّ له آثاره السلبية على صعيد آخر، إذ نعرف أن الخط الأول من كبار مسؤولي الدولة له انشغالاته الكثيرة في الجانب التنفيذي، ما لا يسمح لهم بإيلاء عملهم في الثورة الثقافية الاهتمام الذي يستحقّه، خصوصاً على صعيد الرؤية العميقة المتخصّصة.

هناك أيضاً معوّق رابع تمثّل بالانشغال ببعض المسائل والأمور الفرعية التي أقحمت نفسها في مسار عمل المجلس واستنفذت الوقت الكثير، وأهمّ قضية في هذا الشأن هي نظام التعليم الخاصّ الذي انبثق

إلى جوار نظام التعليم الرسمي وفي خطّ موازٍ له، فمع أنّ هذه المسألة هي بعهدة وزارة الثقافة والتعليم العالي، إلّا أنها أخذت الكثير من وقت مجلس الثورة الثقافية وجهده.

لقد بذل المجلس سعياً مشكوراً في طريق بناء الجامعة الإسلامية، لكن هذه المشكلات عوّقت حركة الثورة الثقافية باتجاه تحقيق الهدف المنشود.

ثمّ هناك نقطة أخرى لا ينبغي إهمالها. فمن يعود بنظره إلى الوراء لواقع الجامعات في العهد السابق، يجد أنها كانت تفتقر إلى المرتكزات الأصيلة في الفكر الإلهي بل وفي الفكر المحلي «الوطني» أيضاً؛ لذا فإنّ تحقيق التحوّل في القواعد والنظام القيمي بما يناسب شأن الثورة، ليس بالأمر الهيّن. يُضاف إلى ذلك المعوّقات الآلية من بعض الأشخاص الذين يشغلون مواقع ومسؤوليات في المؤسّسة، فهؤلاء لا يعتقدون بالتحوّل، وثمّة إلى جوارهم فئة تعمل بمهارة وذكاء لتسطيح مفهوم الثورة الثقافية وأسلمة الجامعة، واستهلاك الحملة الهادفة إلى ذلك، بمجموعة من الممارسات الشكلية ذات الطابع السطحي الفارغ، ومع ذلك ترى هؤلاء يرفعون أنفسهم إلى مستوى الرموز البطولية على خطّ التغيير الجامعي! ودور هؤلاء يتمثّل بإبطال عملية التغيير من داخل المؤسّسة الجامعية نفسها.

ـ انطلاقاً من كلامكم الأخير، نصل في نهاية الأمر إلى كيفية تعاطي المؤسّسات والمراكز المعنية والأفراد مع الدعوة، التي أطلقها قائد الثورة الإسلامية لأسلمة الجامعات؟

ـ أستطيع أن أصنّف المواقف والاتجاهات إزاء دعوة قائد الثورة

السيد علي الخامنئي إلى عدد من المجاميع. فهناك أولاً فئة لا تعرف قواعد النظام القيمي الفكري والحضاري، وهي تؤمن بأن الحضارات هي حصيلة لآلية التفاعل عبر عملية الأخذ والعطاء. لذلك لا معنى عند هذه المجموعة لتقييم حضاري يقوم على أساس القِيَم والعقائد والمُثل، فهم منبهرون بالتقدّم الصناعي والطابع الاستهلاكي للتمدّن الذي استطاع أن يلقي بظلاله على العالم أجمع، ومن ثمّ لا معنى عندهم للقِيَم والمُثل في البناء الحضاري. ومن يحمل مثل هذه النظرة السطحية لا يمكن أن ننتظر منه أيّ شيء في مضمار الأسلمة.

ثمّة فئة ثانية تعمل بأسلوب أذكى من أسلوب الفئة الأولى، وإن كانت تفتقر إلى وضوحها وصراحتها. هذا التيّار يتعاطى مع الأسلمة على أنها ظاهرة مؤقتة طارئة، لا تلبث أن تتلاشى، ثُم تنطفئ لتختفي وينتهي كلّ شيء. والموقف السلوكي لهذا التيّار أنه يظهر وكأنه يبذل قصارى جهده في خدمة الأسلمة؛ لكنه يعمل في الباطن على إفشال المشروع ومسخه ونزع صواعق الفاعلية فيه.

منهج هؤلاء هو التظاهر بأعمال لها بريق ظاهري ودويّ كبير، بانتظار الفرصة المؤاتية للانقضاض على مشروع الأسلمة. هذه الفرصة التي تتاح إما بنسيانه بعد مرور وقت عليه، أو بصعود موجة تأتي في زخمها أقوى من مشروع الأسلمة، فتطغى عليه وتدفعه إلى زاوية الإهمال.

إلى جوار هذين الاتجاهين، ثمّة مجموعة لا شأن لهم بأسلمة الجامعة، بل لا طاقة لهم ـ فكرية ونفسية ـ على إدراك المشروع والوقوف على مغزاه، وهؤلاء لا يصلحون مادّة لتنفيذ المشروع.

أما موقفهم السلوكي فيتمثّل بمماشاة الموجة للاستفادة منها في تمرير المعاش اليومي، وكذلك يبادرون إلى استغلال الفرصة للنزول إلى الحلبة لتصفية الحسابات مع بعض الفرقاء في الساحة.

تبقى الفئة الأخيرة التي لها إيمان بالمشروع، وتبذل من جهدها سعياً لتحقيقه. وهؤلاء وإن كانوا قلّة، لكن على عزيمتهم وإرادتهم يتوقّف مصير المشروع. ولقد أدرك القائد أن الطريق طويل شاقٌّ وبحاجة إلى رجال ذوي همم وعزم، لا تأخذهم الرهبة ولا تشغلهم الدهشة والصدمة.

وقد برز بين هذه المجموعة أسلوبان لتحقيق الأسلمة، يقومان على أساس رؤيتين، هما:

الرؤية الأولى: وهي تنطلق من الكلّي إلى الجزئي، إذ تذهب إلى ضرورة إيجاد تحوّل داخلي دائمي يتناسب مع مشروع الأسلمة ويواكبه على طول الخطّ. وبعد أن يحصل هذا التحوّل يُصار إلى بناء الهيكل الخارجي بما يناسب التحوّل الداخلي الحاصل.

الرؤية الثانية: وهي تتحرّك من الجزئي إلى الكلّي، إذ ترى أن إجراء التغيّيرات في البُنى والهياكل الماديّة والصورية يمدّ عملية التغيّير الداخلي بالطاقة اللازمة لتنفيذ الأسلمة.

لذلك ترى أن ممارسات من قبيل فصل الإناث عن الذكور في الجامعات، وإجراء التغييرات المعمارية في تصاميم العمارة الجامعية، وكذلك اعتماد منهج في اختيار الطالب الجامعي، تلقى أهمية أكبر عند الخطّ الثاني. وذلك على عكس الخطّ الأول الذي يولي اهتمامه في

المرتبة الأولى لإيجاد القصد والروح المعنوية في المنهج العلمي والتعليمي، والبحث عن أفراد يتحلّون بمثل هذه الروح لتنفيذ المشروع.

ما أراه أنّ هذا الاختلاف في الرؤية لا يدعو إلى إيجاد مشكلة، وإن كان من الأفضل لهذين الفريقين أن يعودا لتأمّل مشروع الأسلمة والمرور عليه مجدداً.

أطروحة وحدة الحوزة والجامعة

مشـروع للقضـاء على منهجيـة
الثنائيات المتقاطعة في الثقافة

يشير يوم 12/18 من كلّ عام إلى دلالة مهمّة في تاريخ الثورة الإسلامية، ترتبط بالمجتمع وثقافته بشكل خاص. لذلك راحت المؤسسات الثقافية في البلد تحتفي سنوياً بهذا اليوم، الذي أسس في المجال الثقافي لوحدة الحوزة والجامعة.

لقد استشهد في مثل هذا اليوم من عام 1979م الشيخ محمد مفتح الذي كان يجمع في عنوانه العلمي ونشاطه العملي، الهمّ الحوزوي إلى جنب الهمّ الجامعي. فقد بذل في شوطه الحياتي قبل انتصار الثورة في إيران جهوداً ملحوظة من أجل جمع هاتين الفئتين الخطيرتين، اللتين شهدتا خلال عقود الدولة الحديثة في العالم الإسلامي، ثنائية تقوم على أساس القطيعة والانفصال، لما يفضي إلى استبعاد التواصل بينهما من خلال الألفة والحوار. وتكريماً لجهود الشيخ مفتح وكواقعة رمزية ذات دلالة واضحة، تحوّلت ذكرى استشهاده في الساحة الثقافية داخل إيران، إلى يوم للوحدة بين الحوزة التي تركز على أصالة الإسلام في حياة المجتمع، والجامعة التي تعدّ بحق محضن الشباب المتعلم والمثقف

الذي يرفد حركة المجتمع بالفاعلية والحياة، ويساهم بشكل فعال في عملية التغيير على المستويات كافّة.

لقد أولى الإمام الخميني في منهاج نهضته اهتماماً كبيراً بقضية الثقافة كمفهوم ومؤسسات، ثُمّ جهد سماحته لتقديم أساس مشترك بينهما تكمن أحد أبرز مصاديقه في مشروع وحدة الحوزة والجامعة.

لمّا كان الحديث عن رؤى الإمام الخميني إزاء هذه المسألة ينطوي على تفاصيل واسعة، فسنحاول أن نركّز على بعض المحاور مما يتصل بالمناسبة وموضوعها من النقاط التالية:

أولاً: التنافر في ظلّ التحديث

تطرح مسألة الحوزة والجامعة كمؤسستين من أبرز مؤسسات الثقافة في البلد، طبيعة العلاقة بينهما في النظام السياسي البائد. ما نلمسه في هذا الإطار أنّ الموقف السياسي كان يتحرّك باتجاه إحداث قطيعة وخصام بين المؤسستين، منذ أن تأسست الدولة الحديثة التي قامت على أساس تقليد أوربا والنسج على منوال مشروعها الحداثي.

لقد تحركت الجهود السياسية في كلّ بقعة من عالمنا الإسلامي تقريباً، لعزل الحوزات والمدارس الإسلامية في كُبريات حواضر العلم الإسلامي، عن واجهة العمل الثقافي وإبدالها بمؤسّسات جديدة تمثّلت بالجامعات. لقد حاولت النُّخب السياسية المتغرّبة أن تجعل الجامعات من خلال موقعها والتوظيف السياسي لها، موقعاً بديلاً للحوزات والمراكز الإسلامية، التي غالباً ما يُرمز لها بالمؤسّسات العتيدة في العالم الإسلامي، كالنجف الأشرف والأزهر الشريف والزيتونة والقيروان وقم

والمدينة المنوّرة والمدارس العلمية الأخرى المبثوثة في مختلف الحواضر الإسلامية في شرق العالم الإسلامي ومغربه.

لم تكن إيران خارج دائرة التغريب ولا بعيدةً عن تأثيراته التي تسللت إليها وإلى العالم الإسلامي قاطبة، عبر مشروع التحديث وعلى ناصية العصرنة ونبذ القديم للتخلص من التخلف والتعلق بشآبيب العصر!

على ضوء ذلك عمد النظام السياسي في إيران إلى عزل المؤسسات الإسلامية، التي كانت تقوم بدورها التاريخي في تغذية الأمة بالمعرفة والثقافات اللازمة، مستغلاً في ذلك حالة الضعف فيها والثغرات التي تسودها؛ وبعضها كبير وخطير تسمح بنفوذ المشاريع البديلة، أو يعطي مسوّغات تبدو معقولة لاستبدالها.

من هنا شهد التاريخ الثقافي في إيران انفصالاً كبيراً بين الحوزة التي باتت ترمز للأصالة وإسلامية ثقافة المجتمع، والجامعة التي أضحت معقلاً للتغريب والتيارات العلمانية في الأعم الأغلب.

منهجية الثنائيات المتقاطعة

لقد كان من أهمّ تبعات علاقة القطيعة والانفصال، أن تدأب كلّ مؤسّسة من المؤسّستين على نفي الأخرى في الأغلب، وبهذا المسلك تأكّدت منهجية القطيعة وترسّخت أكثر حالة الثنائية المتنافرة. المهم أنّ هذه المنهجية ومنطق الثنائيات المتنافرة لم يقتصرا في الساحة على هاتين المؤسستين وحدهما.

على ذلك لم تقتصر مساعي النظام السياسي البائد على وضع الجامعة في مقابل الحوزة قطيعةً ونفياً، وإنما راح يرسّخ منطق الثنائيات

المتخاصمة النافية لبعضها الآخر، فكانت ثنائية الجيش/ الشعب، النخبة/ عامة الشعب، الأغنياء/ الفقراء، المتعلمين/ الأميين، الحالة التغريبية/ الحالة الشعبية، بل تجاوزت هذه الثنائيات حدود التصنيف على أصول اجتماعية وثقافية، لتتمركز جغرافياً أيضاً في إطار الخريطة السكانية للمدن الكبرى، حيث اشتهر شمال طهران ضدّ جنوبها، ثمّ عُمّم مصطلح الشمال والجنوب في بقية المدن الإيرانية الرئيسية.

إنّ هدف النظام الملكي من كل ذلك، بدءاً من تمزيق المؤسسة الثقافية التاريخية للمجتمع وعزلها وتأسيس بديل لها متمثّل بالجامعات، هو تفكيك بُنية المجتمع الإيراني، وما ينتظمها من عوامل انسجام؛ من خلال توزيعها إلى ثنائيات متناقضة ومتناحرة لكي تضعف جميعاً، فيسهل على النظام قيادها والهيمنة عليها، ودرجها في نسق مشروعه التحديثي، بالشكل الذي تكون زمام المبادرة بيده، كفيصل أعلى وصمام أمان لا بدّ منه للحفاظ على وحدة المجتمع!

يشير الإمام الخميني إلى القطيعة بين المؤسستين الثقافيتين، وبين الحوزويين من علماء المسلمين والمثقفين الجامعيين، ويؤكد بصراحة نجاح النظام البائد في ذلك، وهو يقول: «إنّ مخطط الطامعين وعملائهم في عهد الطاغوت، كان يهدف إلى الفصل بين هاتين الفئتين. وقد نجح في مسعاه مع الأسف، ما أدّى إلى جرّ البلاد إلى الضياع»[1].

في مطلع الانتصار حاولت بقايا النظام البائد والقوى التي اصطفت في خط مناهض لمشروع النهضة الخميني، حاولت العزف على وتر

---

(1) مقتطفات من أقوال الإمام الخميني، ص 26.

القطيعة ونسف القواعد المشتركة ونقاط التلاقي التي أتاحها الانتصار في ما بينهما. على هذه الأرضية راح الإمام الخميني يطلق صيحات النذير، التي يقول في إحداها: «إنهم يزمعون تنفيذ المخطط مرّة أخرى، وإنّ أيّ غفلة ولو صغيرة سوف تؤدّي بنا إلى الضياع»[1].

لقد سعى الإمام الخميني للقضاء على هذه القطيعة وكسر الحالة الثنائية، بإعادة اللحمة بين المؤسستين عبر مشروع وحدة الحوزة والجامعة.

ثانياً: الجامعة ومشكلة الثقافة

تثير قضية الجامعة مشكلة الثقافة الاجتماعية، ليس في المجتمع الإيراني وحسب، إنما في المجتمعات الإسلامية قاطبة.

مشكلة الثقافة في المجتمعات الإسلامية الحديثة والمعاصرة، مرّت بمسالك معقّدة ناتجة عن صلة العالم الإسلامي بالثقافات الغربية.

انطلاقاً من هذه النقطة انبثقت على أرض الواقع قضايا الهوية والاستقلال الثقافي مقابل التبعية، والمعاصرة والتحديث مقابل الأصالة والتراث. ثُمّ جاءت قضية الثقافة بين العالمية والخصوصية، وما إلى ذلك من قضايا عنيفة هزّت وما تزال مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة. إنّ من أهم مفاتيح هذه القضايا هي نسق العلاقة مع الغرب. بديهي هذا الكلام لا يريد إلغاء السياق الخاص المستقل للثقافة الإسلامية، وتحويلها إلى صدى أو هامش أو ردّ فعل على ثقافة الآخر، إنما يعني الإصرار على نقائها وتمييزها من المؤثّرات الثقافية للآخرين، بالحفاظ على مسار

---

(1) مقتطفات من أقوال الإمام الخميني، ص 26.

أصالتها، لكي تُحدّد انطلاقاً منه موقفها من ثقافات الآخرين وثقافات الغرب بالطليعة.

في إشارة لها مغزاها الكبير، يشير الإمام الخميني لخطورة دور الثقافة، وهو يقول: «إنّ طريق إصلاح بلد معيّن يمرّ من إصلاح ثقافته، ولا بدّ أن يبدأ الإصلاح من الثقافة»[1].

لكن أيّ ثقافة هذه وقد تغلغلت تيارات التغريب، وطغت العلمنة في صميم وجودنا؟ من هنا يقود الإمام الخميني حملة كبيرة وواسعة ضدّ التغريب، لا بوصفه نفياً للآخر (الغرب) كما يشيع بعض المتثقفة، بل لكونه المؤثر الأبرز في ثقافة المجتمعات الإسلامية. هكذا تنتهي قضية المؤسسة الجامعية بنظر الإمام الخميني في نطاق مشروعه لمصالحة الحوزة والجامعة، إلى فتح ملف التغريب، وإثارة قضايا الاستقلال والهوية، التبعية والغزو، والخصوصية والعالمية في ثقافتنا الإسلامية. ورؤية الإمام تنطوي على نصوص وفيرة في لمس هذه المسائل والتأسيس لفهم مستقل لها يتسق مع منظور النهضة الخمينية، كواحدة من أهمّ النهضات في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر.

ثالثاً: الحوزة ومشكلة الثقافة

تتصل الحوزة كرمز للثقافة الإسلامية الأصيلة بالقضية الثقافية، لكن من زوايا أُخر. فالحوزات العلمية هي مصدر إشعاع للأصالة الإسلامية بوصفها منبع الفتاوى والأحكام الشرعية، والمفاهيم الإسلامية الناضجة التي تقوم على أساس منهج الاستدلال السليم. وهي إلى ذلك موئل

(1) جوانب من أفكار الإمام الخميني، ص 69.

عمليات التأسيس والتفقيه والأسلمة، حيثما كان ذلك ضرورياً في حركة المجتمع، وفي نطاق تجارب التطبيق الإسلامي.

بهذا اللحاظ تُعد الحوزات ومراكز العلم الإسلامي إذا توفّرت على شروطها، معيناً يغذي المجتمع بالزاد المعرفي الإسلامي، ويرسّخ مسارات الانتماء الواعي والسليم إلى الإسلام العزيز. كما إنّ الحوزات وبقية مراكز العلم الإسلامي، هي مرابض للحركة والجهاد وللدعوة والتبليغ ومدّ أفق الإسلام كرسالة في النطاق العالمي.

بيدَ أنّ هذه المسؤوليات الجسيمة لم تجعل الحوزات ومؤسسات العلم الإسلامي بمنأى عن المشكلات وثغرات الضعف، لذلك صار الإمام الخميني يولي جهداً كبيراً وعناية فائقة تنصبّ تارّة على جوانب التطوير والتحريك وبث روح الفاعلية فيها، فيما تنصب تارّة أخرى على معالجة جوانب النقص وسد الثغرات وهي ليست قليلة، بالأخص بعد تزايد حاجة المسلمين اليوم إلى مواقف الإسلام وأحكامه ورؤاه في قضايا الحياة المعاصرة.

فإذا كانت قضية الجامعة قد ارتبطت بموضوعات المعاصرة في مشكلات الثقافة الراهنة في مجتمعات المسلمين، فإنّ الحوزات ومراكز العلم الإسلامي صارت لها صلة وثيقة بالقضايا والمشكلات ذاتها، بحكم أنها رمز لأصالة الثقافة الإسلامية.

هذه الخلفية هي بعض ما يفسّر لنا إصرار الإمام الخميني الراحل على وضع أساس مشترك للالتقاء بين هاتين المؤسستين، في إطار المشروع الذي يعرف في إيران بوحدة الحوزة والجامعة. وذلك من أجل

أن تتضافر جهودهما معاً، وهما العقل المفكر للمجتمع، كما يقول الإمام نصّاً، في مواجهة حاجات المجتمع، ومتطلبات التطبيق في تجارب الحكم الإسلامي، ومهمات التأسيس لعالمية الإسلام في الوضع الدولي الحاضر من زاوية التحقّق الخارجي.

لكن إلى أيّ مدى استطاعت هذه الأطروحة أن تنهض بمهامها على أرض الواقع، فتلك مسألة أخرى.

الحالة الثقافية في إيران

مرافعات نقدية صريحة حول المشكلات والآفاق (1 ـ 2)

قبل سنتين من الآن، بالتحديد في أيار سنة 1992م كانت وزارة الإرشاد في الجمهورية الإسلامية تشهد همساً حول مستقبل وزيرها السيد محمد خاتمي، وفيما إذا كان سينفذ تهديده حقاً بالاستقالة من الوزارة التي كان قد استمر على رأسها ما يُناهز العشر سنوات، أم أنّ حلاًّ وسطاً كان يمكن أن يقنع خاتمي بالاستمرار في موقعه، خاصة وسط أجواء التوافق الذي يكاد يكون مطلقاً بين طريقته في إدارة الوزارة وقيادة المسار الثقافي داخل البلد، وبين نهج الرئيس رفسنجاني؟

لم يستمرَّ الهمس طويلاً إذ ما أن حلّ يوم الرابع والعشرين من شهر أيار المذكور حتى كانت وسائل الإعلام قد تناقلت خبر استقالة الوزير خاتمي، وهي الاستقالة التي اضطر رئيس الجمهورية لقبولها اضطراراً أمام إصرار السيد خاتمي، الذي أرفق استقالته برسالة إلى الرئيس، بادرت وسائل الإعلام لنشرها فوراً، مما يعني أنّ المشكلة لم تكن بين الوزير والرئيس قدر ما كانت أسبابها تتجمع في مكان آخر.

هذه الواقعة التي استحوذت حينها على اهتمام بالغ من المنابر

الثقافية والفكرية في البلد لم تلقَ صدى كبيراً خارج الجمهورية الإسلامية، ومبعث ذلك فيما يبدو، أن الخارج يبحث في متابعته لإيران عما يمكن أن يشكل عنصر إثارة، وهذا العنصر غالباً ما يكون مفقوداً أو ضئيلاً ـ بنظر الخارج ـ في المرافق الثقافية، وأكثر حضوراً في الجانبين السياسي والاقتصادي.

ويمكن أن يكون البعض قد اختزل القضية وما فيها، بحكم عدم إحاطته ببواطن المسألة الثقافية في إيران، إلى مجرد استبدال وزير في وزارة هامشية كوزارة الإرشاد (!) بوجه جديد، بعد أن كان الوزير خاتمي قد سجل رقماً قياسياً لنفسه كونه أقدم وزير في عهد الجمهورية لم يطله التغيير، هذا إذا أردنا أن نستثني د. علي أكبر ولايتي وزير الخارجية الأسبق.

بيدَ أن المسألة لم تكن تخضع لهذا التبسيط والاختزال إطلاقاً، وقد لا نبالغ إذا قلنا إنّ بواعثها الحقيقية لا زالت تشغل الساحة الثقافية في إيران، ليس انطلاقاً من الحرص على أن يكون هذا الشخص أو ذاك مسؤولاً عن الوزارة، وإنما انطلاقاً من طبيعة الخط الثقافي الذي ينبغي أن يسود.

إذا أردنا الكلام عن خلفيات المسألة، وهي لا تزال حية تعمل عناصرها في الساحة، فيمكن أن نقول بإيجاز: إنّ ثمة خط في السياسة الثقافية تقوم نظرته على أساس إيجاد جو من الاستقرار الثقافي، يوفر مناخاً آمناً لإبداع المفكرين والمثقفين والكتّاب والفنانين، ومن دون هذا الاستقرار لا يمكن أن ننتظر من أصحاب هذا القطاع أن يلبّوا حاجات المجتمع، في بلد لا زال يعيش التحوّل نحو إرساء بنية متينة لنظام ثقافي

جديد. ومن مستلزمات حالة الاستقرار هذه، أن تغيب وسائل القمع والتخوين، وأن يُفسح المجال لتضارب الآراء، شرط أن يكون المنطق هو الفيصل المعيار بين الآراء.

ما يراه أصحاب هذا الاتجاه ومنهم الوزير الأسبق (ثم رئيس الجمهورية لاحقاً) خاتمي أن حرية الآراء مهما «اختلفت مع وجهة نظرنا» فهي مصونة بحكم الدستور، وأنّ توجهات قادة الثورة وفي طليعتهم الإمام الخميني الراحل كانت تقوم في الأساس على ضمان هذه الحرية للآخرين، وإذا حصل أن استغلت بعض الفئات هذه الحرية الفكرية، فإنّ ذلك لا يمكن أن يكون مبرراً لضرب سور الاستبداد حول الجميع، بحجة عدم نزاهة البعض أو نزقهم في طبيعة استثمار أجواء الحرية.

أما الرئيس الأسبق رفسنجاني، وهو من رواد ما يطلق عليها بسياسة الفضاء المفتوح (فضاى باز) في الفكر والثقافة، ويلتقي في الخط ذاته مع السيد خاتمي؛ فيجد في تبرير ذلك، أنّ قوة الإسلام في مجال الثقافة والفكر لا تعرف من خلال احتكار الساحة لرأي واحد وسدّ المنافذ على الآراء الأخرى، إنما تتبين قوة الموقف الإسلامي فكرياً وثقافياً عبر إثبات جدارته في معترك الأفكار والآراء، ومن خلال قوة المنطق، وليس القمع بالتهمة أو الشعار أو غير ذلك.

رسالة الاستقالة

لكي نعطي الآن لهذا المقال طابعاً أكثر توثيقاً، نعود إلى فقرات من رسالة الاستقالة التي كان قد بعث بها السيد خاتمي إلى رئيس الجمهورية، ولم يرَ رئيس الجمهورية في نشرها من قبل وسائل الإعلام الداخلية، إلّا مؤشراً على اتفاقه في روح الرسالة ومضامينها مع وزيره

خاتمي. يقول السيد خاتمي: «لم يكن عملاً سهلاً ذلك الذي يضطلع بمهمة إيجاد الاستقرار في ساحة الفكر والثقافة، بحيث تسود حاكمية القانون وتتوفر الأرضية لنمو الطاقات المؤمنة الفاعلة في هذا المجال. بيدَ أن قدراً معقولاً من ذلك أمكن تحقيقه بعناية اللطف الإلهي، حتى يمكن أن يكون بمقدور حملة الفكر والثقافة والفن أن يعملوا في إطار الضوابط والقانون، وهم يشعرون بالأمن وراحة البال اللذين يُعدان شرطاً مهماً من شروط الإبداع».

في فقرة لاحقة يضيف خاتمي: «كنت ولا أزال مطمئناً إلى أن توفير الأرضية التي تكتسب فيها الثقافة رونقها هو شرط للارتقاء بالإمكانات الفكرية للمجتمع، وتوفير الحماية لجيل محاصر من كل جانب بتأثيرات طاغية لموجات الانحراف والتحجر. وطبيعي أنّ الاضطلاع بمهمة إعطاء الثقافة رونقها، كان أمراً لا يطاق للسطحيين وضيِّقي الأفق، الذين يفضلون الوقوف بوجه هذا المسار، حتى لو كان ذلك يؤدّي إلى تعطيل الفكر، وسلب الحريات القانونية المشروعة بما يترتب على ذلك من نتائج وخيمة ومدمرة».

بعد أن يتحدث عن الشوط الذي قطعه في الوزارة رغم الصعوبات وقلة الإمكانات، انتقل خاتمي ليقول: «إني أعرف وأعتقد أن مهمة البلوغ بالمجتمع إلى مستوى التوازن الفكري، والانفتاح وسعة الصدر ـ في تحمل الرأي الآخر ـ تتطلب من المسؤولين المعنيين أن يتحملوا قبل غيرهم، ليس الانتقاد الذي ينطوي على الإجحاف وعدم الإنصاف وحسب، إنما أيضاً الشحناء والتهم التي تُساق إليهم باسم النقد، لكي يعلّموا الآخرين عن هذا الطريق، منهج التعايش مع البعض ـ رغم

تضارب الآراء واختلاف الأفكار ـ ولكي لا يعطوا انطباعاً عن أنفسهم وكأنهم محور العالم وموطن العقل وسواهم ليس شيئاً. وبهذا الأسلوب يقضى على المتبقي من آثار الديكتاتورية ورواسب الاستبداد الذي استوطن البلد مئات السنين، ثُمّ انهارت قواعده مع الثورة الإسلامية. فالتحلي بسعة الصدر وإبداء التحمل إزاء قلة صبر الأصدقاء، والأعداء المنصفين يوفر الأرضية لكي يقارع الفكر بالفكر لا بشيء آخر، وأن يسود الدليل والبرهان والمنطق والإنصاف، وتكون هي الحاكمة بين الأفكار».

إذا كانت هذه هي الرؤية الحاكمة في طريقة تفكير السيد خاتمي وفي إدارته للمسار الثقافي، يعاضده في ذلك الكثيرون من كبار مسؤولي الدولة، ويلتف حوله أصحاب الفكر والرأي، فإنّ الحال في إيران لا ينظر إليها بطريقة هيمنة اللون الواحد؛ إذ توجد دائماً فسحة لتيار ثانٍ وربما ثالث، خاصة وأنّ ما يساعد على ذلك أن البلد في حالة تحول لإرساء أنموذج ليْس ثمة اتفاق إلا على معالمه وخطوطه العامة. أما التفاصيل فهي عرضة في كل حقل لتباين الآراء وتضارب الاجتهادات، ومن ثُمّ فهي عرضة لمنهج أقرب ما يكون إلى المنهج التجريبي الذي يخطئ في جانب ويصيب في جانب آخر.

انطلاقاً من هذه الحالة كان هناك تيار ـ ولا يزال ـ يختلف مع هذا النهج في تسيير الجانب الفكري والثقافي، وحين يبقى الاختلاف في دائرة إبداء الرأي المخالف وحسب، فليس ثَمّ ما يضر بالمسار العملي، لكن يبدو أن التيار المناهض استطاع أن يرمي بعصاه في عجلة الوزير خاتمي، الذي كتب إلى الرئيس في رسالة الاستقالة: «بيدَ أن ما يؤسف

له أنّ في الساحة الثقافية عدداً يعملون بطريقة أخرى. وهؤلاء تجاوزوا مساحة النقد والتقويم ـ وإن كانا مجحفين ـ إلى كسر جميع الحدود والضوابط القانونية والشرعية والأخلاقية والعرفية، وأخذوا يعدون كل وسيلة مباحة لهم في الوصول إلى أهدافهم الخاصة، ومن ثُمّ خرجت الحالة عن المسار المنطقي المشروع بشكل كلي، ما قاد إلى إيجاد فضاء قلق غير سالم؛ كان من آثاره الفورية سلب حالة الأمن عن المفكرين والفنانين ذوي الشخصيات السليمة، بل امتد الأثر ليشمل حتى القوى المؤمنة المندكة بالثورة والإسلام».

في إطار الظروف التي خلقتها هذه الحالة، لم يجد السيد خاتمي مجالاً للاستمرار في وظيفته، فقدم استقالته. وبتقديم الاستقالة لم ينته كل شيء، فلا زال المسار الثقافي تتجاذبه اتجاهات مختلفة قد تؤثر أحياناً على طبيعة العمل في المرافق الثقافية والإعلامية الكبرى، كوزارة الإرشاد والإذاعة والتلفزيون، وحقل الصحافة والمجلات الفكرية، وحقل السينما والمسرح والفنون وغير ذلك.

الكتاب الجديد

لقد سقنا التفاصيل آنفة الذكر ليس من باب كونها حوادث ترتبط بشخص معين، إنما بوصفها مقدمات ضرورية لإدراك خصوبة الحالة الثقافية في البلد، حتى وهي تخضع لتجاذب تيارات تصل أحياناً إلى مستوى الإطاحة بمسؤولي المرافق الثقافية الرئيسية، أو وضعهم في الطريق المسدود.

ونحسب أيضاً أنّ جهدنا في إعادة استحضار وقائع سالفة ضروريٌّ جداً، كي يكون القارىء ـ لو رغب أن يوفر لنفسه وعياً دقيقاً ـ أوفر حظّاً

في الإحاطة بكتاب هذا المقال الذي صدر للتوّ للسيد محمد خاتمي بعنوان «بيم موج» (205 صفحة من الحجم الوسط)، وهو يتناول كُبريات المسائل الفكرية والثقافية في البلد، ومشكلات التحول وأزماته بلغة صريحة ومنهج موضوعي متين.

وإذا كان البعض يختار أن يوجه نقده للوضع بعد أن يترك موقعه الرسمي، فيكون نقده وكأنه ردّ المهزوم الذي خسر موقعه ولم يسجل نجاحاً في إدارته، فإنّ مؤلفنا لم يفعل مثل هذا الشيء أبداً، ففصول الكتاب ومحتوياته تعود أصولها بأجمعها، إلى محاضرات كان السيد خاتمي قد ألقاها في عدد من جامعات العاصمة يوم كان وزيراً، وغاية ما هناك أنه عاد إلى هذه المحاضرات فأدخل عليها تعديلاً طفيفاً يتناسب مع ما تتطلبه صياغة الكتاب، ثم قدمها للنشر مجتمعة.

ومزايا هذا الكتاب التي دفعتنا لتقديمه بهذه الصورة المتأنية، يمكن أن يُشار إلى بعضها من خلال ما يلي:

أولاً: استمرار الحالة الثقافية على ما هي عليه، تتجاذبها تيارات متنوعة وأحياناً متضاربة، وقضية الحسم تتوقف كما أشرنا على حصيلة التحولات التي يعيشها البلد.

ثانياً: يعكس الكتاب أسئلة صريحة حول التجربة الإسلامية الحاضرة تنطلق من رؤية مسؤولة. فثَم فرق كبير بين من يطلق الأسئلة وهو متفرج، وبين من يطرحها وهو مندك بهموم الواقع محاصر بمشكلاته، يتطلع إلى الحل من خلال العمل وليس التنظير أو الشعار. لقد قيل ولا يزال الكثير عن التجربة الإسلامية في إيران، لكنّا نعرف أنّ الجميع مشتاق لسماع تقويم ينطلق من رؤية ذاتية لأهل الثورة أنفسهم،

وإذا كان من المتعذّر أن يتوفر مسؤولو المرتبة الأولى في البلد على فرصة لكتابة رؤيتهم في تقويم التجربة، فإنّ كتاب السيد خاتمي يضطلع ببعض هذه المهمة ولو على المستوى الثقافي.

ثالثاً: تتميز موضوعات الكتاب بالقدرة على فتح الآفاق من خلال ما تثيره من حوار حول قضايا أساسية في التجربة الإسلامية داخل إيران، وفي مسار حركة الإحياء الإسلامي بشكل عام، وما نحتاج إليه دائماً هو وقفة متوازنة لا ترسم من خلال المشكلات طريقاً مسدوداً مظلماً، ولا تحلق في المجردات ولغة التنظير والشعار، وإنما تتوازن فيها المعطيات بين حدود الإنجاز وآفاقه، وبين أزمات الواقع ومشكلاته. ومن المؤكد أنّ قراءة الإسلاميين لتجاربهم قراءة موضوعية نقدية من الداخل، توفر عليهم الكثير من الجهود، وتمنح القاعدة الإسلامية الشعبية حصانة حول ما يُنشر من تحليلات من قبل الآخرين.

منهج الكتاب

آخر ما يمكن أن نشير إليه قبل أن ننتقل إلى محتوى الكتاب، أنّ المؤلف استند إلى خطوتين عبّرتا بشكل متكامل عن منهجه في تناول هموم المجال الثقافي في التجربة الإسلامية. تمثلت الخطوة الأولى بالحديث عن الواقع بصورة غير مباشرة، وذلك من خلال تحليل عناصر التكوين الثقافي لمفكرين إسلاميين بارزين، ومصداق هذه الخطوة تمثل في الكتاب، بحديث المؤلف عن الجوانب الفكرية لثلاث شخصيات هي: السيّد الخميني (ت: 1989م)، والسيد محمد باقر الصدر (ت: 1980م)، والشيخ مرتضى مطهري (ت: 1979م). فحديثه عن هؤلاء المفكرين الثلاثة، كان بمثابة جسر للحديث عن الواقع نفسه. فحينما

يدرس خصائص الفكر لدى السيد الصدر، إنما يريد أن يشير إلى حاجة الواقع لوجود مثل هذا الفكر. وحين يعرض إلى الاهتمام الفائق الذي أبداه السيد الخميني والشيخ مطهري في مواجهة الخط المتحجر، إنما يريد أن يوضح أن هذا الخط لا زال يمثل حجر عثرة، ولا زالت نفس المسوغات التي تحدث عنها السيد الخميني والشيخ مطهري، تفرض مواجهته وإزاحته من الساحة.

أما في الخطوة الثانية فقد تناول الواقع مباشرة، دونما مواربة، فقدم في فصلين تحليلاً دقيقاً للتجربة، تناول في الأول ما يكتنفها من مخاوف وآمال، في حين رسم في الثاني مسارات دقيقة حول مستقبل الإسلام، انطلاقاً من العلاقة العضوية المتينة بين الحالة الإسلامية برمّتها وبين الثورة الإسلامية.

الحالة الثقافية في إيران

مرافعات نقدية صريحة حول المشكلات والآفاق (2 ـ 2)

عرضنا في المقال السابق إلى مقدمات عامة رأيناها ضرورية للإطلالة على الكتاب الذي صدر حديثاً، بعنوان «بيم موج» للسيد محمد خاتمي وزير الإرشاد الأسبق. أهم ما نريد استعادته من المقال الماضي حول المسار الثقافي في إيران هو ما يثيره هذا المسار من قضايا ومشكلات.

ذكرنا أيضاً أن منهج المؤلف يقوم على أساس طرح قضاياه من خلال التناول المباشر تارة، وتارة أخرى من خلال التواري وراء مناسبات أطلّت لشخصيات فكرية كبيرة، هي على وجه التحديد: السيد الخميني والسيد محمد باقر الصدر والشيخ مرتضى مطهري.

بقيت مسألة أخرى عالقة قبل أن نعرض لهيكل الكتاب ونقف على محتوياته، تتمثل بالعنوان، فالترجمة الحرفية غير ممكنة لأنها لا تؤدي المعنى. والمؤلف اختار عنوان كتابه كلمتين من بيت شعر فارسي، وقد أشار في المقدمة إلى مراده من «بيم موج». على أنه يمكننا أن نقول على نحو الكناية وليس المعنى اللفظي الدقيق، إنّ عنوان الكتاب هو «خوف الموج».

هيكل الكتاب

الكتاب كما أشرنا هو حصيلة خمس محاضرات، ألقيت الأربع الأولى منها في جامعة طهران، والأخيرة في جامعة العلاّمة الطباطبائي الكائنة في العاصمة أيضاً، ثُمّ أجرى عليها تعديلاً طفيفاً يتناسب مع أسلوب نشرها في كتاب، فكانت الحصيلة خمس مقالات هي كما يلي:

المقال الأول: يتناول شخصية السيد الخميني بوصفه رمزاً للإحياء الديني في عصرنا الحاضر.

المقال الثاني: يتناول الأبعاد الفكرية في شخصية الشيخ مرتضى مطهري. وأهم ثلاث مسائل يثيرها الباحث هي تلك التي ترتبط بعلاقة مطهري بالحوزة العلمية، وطبيعة وعيه لمقتضيات الزمان، ودور مطهري في انبثاق ما بات يطلق عليه في الكتابات الثقافية الحديثة في إيران بـ«الكلام الجديد».

المقال الثالث: وهو يحمل عنوان «إدراك الزمان والهم الديني» وفيه يتناول المؤلف تياراً في الفكر الإسلامي أدرك المرحلة الخطيرة التي عاشها الإسلام، ومرّ بها المسلمون قبل انتصار الثورة الإسلامية، واضطلع بمسؤوليات هذا الإدراك. وقد تم للمؤلف ذلك من خلال حديثه عن المعالم الفكرية في شخصية السيد محمد باقر الصدر.

المقال الرابع: وهو مجموعة من الأسئلة النقدية الصريحة حول الواقع الحالي للتجربة الإسلامية في إيران، بما يكتنفها من صعاب ويحيطها من آمال.

المقال الخامس: وعنوانه «ثورتنا ومستقبل الإسلام» وهو تحليل

يتسم بالكثير من الصراحة والموضوعية للمسؤوليات الخطيرة التي تقع على عاتق التجربة الإسلامية في إيران، التي بالنهوض بها يمكن أن يتحول المسلمون إلى مرحلة متقدمة على طريق انبعاث عالمية جديدة لحضارة الإسلام.

إشارتان

ثَمّ إشارتان جديرتان بالانتباه، تتمثل الأولى بالإشادة بتلك المبادرة الممتازة التي قامت بها مجلة الوحدة الطهرانية، حيث اضطلعت بتقديم بعض مقالات الكتاب مترجمة إلى العربية، وكان التخطيط قائماً على تعريب جميع مقالات الكتاب لولا أن حالت دون ذلك بعض الظروف الطارئة.

أما الإشارة الثانية فنصرفها للاعتناء ببعض ما جاء على لسان المؤلف في مقدمة الكتاب. تكاد تدور المقدمة حول أهمية إثارة الأسئلة، ومشروعية المراجعة النقدية للذات والموضوع معاً. يبدو سبب تأكيد المؤلف لذلك طبيعياً من خلال محتوى الكتاب، الذي لا يعدو أن يكون إثارة لأسئلة ومراجعات نقدية حول التجربة الإسلامية.

يكتب المؤلف: «الإنسان يفضل على ما سواه، وأهم أثر لوجوده هو التفكير، والتفكير يبدأ بالسؤال». والأسئلة الحقيقية هي تلك التي تليق بأهل التحقيق وليس بأهل التقليد وإنْ تبجحوا بذلك. من ثُمّ «فإنّ الإنسان الذي لا يتحلى بظمأ السؤال يبقى محروماً من فيض الجواب، بل ويبقى عاجزاً عن إدراك غوامض أهل التحقيق، لأنّ الفهم الصحيح لآراء المفكرين منوط بإذن الحضور في ساحة ما يثيره هؤلاء من أسئلة حقيقية».

ثَمّ ضربان من ضروب الأسئلة، فهناك أولاً الأسئلة الثابتة التي تترافق مع وجود الإنسان وتحيا وإياه، بيدَ أنّها وإن كانت ثابتة إلّا أنّ لها مراتب لا تنتهي، فهي كل يوم في لبوس ومرتبة، وبالتالي فإنّ كل جواب يتناسب مع المرتبة الوجودية للسؤال، وبتجدد الأسئلة تتجدد الأجوبة.

أما النوع الثاني من الأسئلة، فهي تلك التي تنبثق من وجود الإنسان وممارسته للحياة في هذا العالم. وهذه الأسئلة متجددة متنوعة متكاثرة، بما يتناسب مع تجدد المادة وتكثرها وتطورها.

وكل «إنسان ومجتمع يواجه ضروباً من هذه الأسئلة الجديدة، ومن لا يأنس بالأسئلة التي تعكسها مرحلته وظرفه الذي يعيش فيه، يكون عاجزاً عن إدراك الموقع التاريخي لوجوده ووجود الآخرين، ومن ثَمّ يكون أسير الوقائع».

بعد هذه المقدمات حول السؤال، وما له من أثر في التعبير عن كينونة الإنسان الوجودية والحياتية، وما له من دور في وضع الإنسان على قمة هرم الحوادث ممسكاً بالوقائع متحكماً بمسارها، بحيث تكون له أهلية صياغة لحظته التاريخية، بدلاً من أن يتحول إلى ريشة في مهب الريح؛ يربط المؤلف بين هذا المساق وبين الدين الذي جاءت رسالته لتقدم الأجوبة الوافية لكلا نوعي الأسئلة التي تواجه الإنسان.

وعليه، فإنّ العارف بالدين الذي ينهض بمهمة تقديم أجوبته عن أسئلة الإنسان والمجتمع، ينبغي أن يكون مدركاً للزمان ذا دراية بالأسئلة الجدية والحقيقية التي تطرحها المرحلة، بما يتناسب مع شروط ومقتضيات البرهة التأريخية التي يعيشها الإنسان.

هنا يصل المؤلف إلى تحديد ما يمكن أن نعبر عنه بسؤاله الأساسي:

«في أي عصر نعيش، وما هي مدعياتنا، والى أي حد استطعنا أن نتوافق مع مقتضيات عصرنا؟ هذه بعض الأسئلة الجادة بالنسبة لنا، أو ربما هي كذلك».

يضيف خاتمي بعد ذلك، أنّ هذه الأسئلة هي بمثابة الهاجس الدائم بالنسبة له، وهي ليست أسئلة صِرفة ينحل وجودها وتنصرف عن الذهن بتوفر الآلية النظرية. فهذه أسئلة وجودية تعايش الإنسان وتعيش معه، وهي جزء من مشروعه في الحياة.

لذلك لم يكن من شأن المؤلف أن يزعم أنّ كتابه قدم أجوبة وافية للأسئلة، وإذا كان في الكتاب ما يشير إلى ذلك، فهي إشارات وحسب، ذلك «أن الهدف الأصلي الذي يروم الكاتب إلى تحقيقه ـ في هذا الكتاب ـ ليس تقديم الإجابة على هذه الأسئلة، وفي الوقت نفسه فإنّ الإجابة على هذه الأسئلة ليست بالأمر الهين اليسير».

إذاً ماذا يرمي إليه الكاتب من كتابه؟ يجيبنا في ما انطوت عليه المقدمة أيضاً: «إن هذا الكتاب ونظائره، إذا استطاع أن يحرك الأذهان والعقول المستعدة، خصوصاً في حوزة العلوم والمعارف الإسلامية، ويثير اهتمامها بالنسبة للمسائل الأساسية والحقيقية للعصر، أو يوجهها تلقاء الأسئلة الجادة ـ وإن كان المؤلف غافلاً عنها ـ فإنه يكون قد حقق مرام الكاتب في المرحلة الأولى».

المخاوف والآمال

«بيمها وأميدها» أي: المخاوف والآمال. هذا هو عنوان المقالة الرابعة التي تتناول بالتحليل والبحث، ما يكتنف تجربة التطبيق

الإسلامي. وأطروحة المقال تقوم أساساً على استعراض ثلاث مشكلات، هي:

أولاً: التضاد بين المثال الذي تطمح التجربة الإسلامية ببنائه، وبين ما هو سائد في العالم، والذي يرتد في نهاية المطاف إلى الأنموذج الغربي. أبرز القضايا التي يثيرها المؤلف في سياق هذا المحور، هو أنّ الغرب يرفع شعار الحرية فيكسب من ورائه الكثير، لكون الحرية نزعة إنسانية أصلية انجذب إليها الإنسان منذ فجر التاريخ حتى اللحظة. في حين يكمن شعار التجربة الإسلامية بالإيمان والتقوى، ما أدى إلى ما يمكن أن يكون محدداً للحرية وقيداً عليها، على الخصوص الحرية في صيغتها الغربية المتفتحة. ثمّ يضيف باحثنا: لذلك نجد منافسنا الغربي لا يتحمل وجود غيره في الساحة، وهو إلى ذلك يملك وسائل الاتصال الضخمة والتقدم التقني الذي يوفر له مزايا في المنافسة لا نملكها نحن.

ثانياً: أبرز مشكلة داخلية تعاني منها التجربة؛ هي أنها جاءت بعد ابتعاد طويل للإسلام عن إدارة الحياة. صحيح أننا نملك ذخائر غنية من أسلافنا، إلا أنّ الذخيرة المعرفية هذه تتصل بالجانب النظري والمسألة العقائدية على الأغلب. وحين نريد للإسلام أن يحكم واقع الحياة، فإننا سنكون أمام فراغ كبير في النظم العملية التي تحتاج إلى استنباط وبلورة وبناء. والقضية ليست بالبساطة التي نتحدث عنها الآن، كما أثبت مسار الواقع على أقل تقدير، إنما ثَمّ حاجة لتغيير النظرة إلى شروط المجتهد ومواصفاته، وإلى أن يتحلى المنهج الفقهي بنظرة متفتحة على المواضيع المستحدثة، مع ضرورة أخذ الزمان والمكان بنظر الاعتبار.

ما يشير إليه الكتاب بحق، أنّ التوجه الجدي للبحث عن حلول

الواقع وما يثيره من مشكلات وقضايا، لم يكن ممكناً على الصعيدين الفقهي والفكري، قبل أن يصطدم العقل الإسلامي بمحكات التجربة؛ هذه المحكات التي أشارت إلى مواطن النقص والمساحات الفارغة، ودفعت لإيجاد الحلول بما يتسق مع «بلورة نظام» فكري وقيمي وعملي، يتناسب وروح العصر واحتياجات المجتمع الإنساني المعاصر، شرط أن يكون مستمداً من الأصول والمعايير الإسلامية.

في ضوء ذلك فإنّ انبثاق تجربة الحكم الإسلامي قدر ما كان سبباً لانكشاف مشكلات الإسلاميين، فهو يُعد بالقدر نفسه عنصراً إيجابياً عظيماً أمام مفكري عصرنا المخلصين، لكي تتحرك هممهم صوب صياغة الحلول كما يشير المؤلف لذلك.

ثالثاً: المشكلة الداخلية الثانية ترتبط بتحديد الموقف الثقافي العملي الناشئ عن التعارض بين «الأساس الفكري والقيمي لثورتنا، وبين النظام الفكري والقيمي والسياسي السائد في العالم»؛ أي يمكن أن نعيد جوهر هذه المشكلة إلى ما ينبغي أن يكون عليه موقفنا فكرياً وثقافياً، من مقولة الصراع أو التعارض القائم بين: الإسلام والغرب.

ثَمة رأي لاتجاه سائد يسمه المؤلف بالسطحية. فهذا الاتجاه يحسم الأمر باعلان المواجهة على كل آراء وأفكار ومعتقدات منافسنا (الغرب) فيسِمها بالبطلان ولا يسمح بنفوذها إلينا. بيدَ أنّ المؤلف يعترض على موقف هذا التيار الذي يستند إلى ما يسميها الكتاب بسياسة «المنع» باعتراضين: الأول يتعلق بمعرفة معيار المنع، والثاني يتعلق بإمكانيته عملياً في عالم مفتوح كالعالم الذي نعيش فيه، وفي مجتمع متحول كالمجتمع الإيراني.

في ما يتعلق بمعيار المنع، يذهب السيد خاتمي إلى اتهام أهل هذا التيار بضيق الأفق والجهل: فكل ما لم يعجبني هو ضد الإسلام.. ضد الثورة.. ويتناقض مع أهداف الشهداء!

يضيف السيد خاتمي: «إن مثل هذا الفهم موجود مع الأسف في مجتمعنا. وإن هناك تيارات وفصائل تعد نفسها محور الثورة والإسلام رغم أنها تفتقر للمنطق السليم؛ إذ تنعت من يختلف مع ذوقها المعوج بأنه ضد الإسلام وضد الثورة، وتحيط موقفها هذا بالدعاية والصخب، وتسعى لإقصاء من يختلف معها من الساحة».

البديل الذي يراه المؤلف، هو أن توجد هنا معايير موضوعية سليمة للقبول والرفض. بيدَ أنّ الخطير هو الاعتراض الثاني الذي يذهب فيه خاتمي إلى عدم إمكانية تحقيق «المنع» عملياً، حتى لو ذهب موقف الدولة إلى اعتماده رسمياً. فالمنع الرسمي ليس ضمانة أكيدة للمنع الفعلي العملي، وبتعبير المؤلف: إذا لم نسمح رسمياً بظهور الأفكار والرؤى والتوجهات التي لا تعجبنا، فهل يمكن الحيلولة حقاً دون أن تظهر بين الناس بطرق ووسائل أخرى؟

في ضوء هذين الاعتراضين: استناد المنع في غالب الأحيان إلى العادات والأوهام أكثر من ارتكازه إلى العقل والمنطق، وأنّ المنع الرسمي لا يمكن أن يحول دون ظهور الممنوع على أرضية الواقع، وربما تداوله بحافز أعمق بين الناس؛ في ضوء ذلك ينتقل المؤلف للتساؤل عن طبيعة الإستراتيجية الثقافية لمجتمع إسلامي حي، وفي ما إذا كان يمكن أن تبتني هذه الإستراتيجية على المنع؟

يشير المؤلف إلى عدّة أفكار مهمة خلاصتها: أنّ المنع غير ممكن

كموقف إستراتيجي. فدين حيّ وحركي كالإسلام يتطلع دائماً إلى المستقبل، لا يمكن أن تكون إستراتيجيته المنع؛ بل على العكس، إذ نجد أن محور سياسة الإسلام الإستراتيجية تقوم على توفير الصيانة والمناعة الفكرية والعاطفية والعقائدية والعقلية لأتباعه ومريديه. فهو يربي هؤلاء على نحو يستطيعون أن يقاوموا ذاتياً التهديدات والتحديات. وعندما يكون المبدأ هو توفير الصيانة والمناعة ـ على الأقل في عالم اليوم وعالم الغد حيث لا يوجد خيار آخر ـ فإنّ من مستلزمات ذلك أنّ تتلاقح الأفكار، وتتقابل الآراء والنظريات في واقع المجتمع.

وإستراتيجية مثل هذه تقوم في إحدى مستلزماتها «على معرفة أفكار الآخر وآراء الآخرين. والمعرفة وحدها لا تكفي، بل لا بد من التحصن بفكر ومنطق أكثر قوة وكفاءة. منطق أقوى من منطق المنافس وأفكار، تفوق أفكار الآخر وتكون أكثر جاذبية من أفكاره».

ثمّ يخلص السيد خاتمي للقول: «إذا ما أراد أصحاب الفكر الثوري والديني، أن يحافظوا حقاً على الثورة ويصونوا النظام المستمد منها، ويؤمّنوا لها المستقبل، فليس ثَمّ خيار أمامهم غير أن يمنحوا المجتمع مثل هذا الفكر والمنطق».

مشكلة المثقف الديني

أشرنا مراراً إلى أن قضية انبثاق المثقف وتمثله لدوره مجدداً في المجتمع الإيراني، هي قضية تحاط بالكثير من التعقيد والنقاش عن طبيعة الدور، وهوية المثقف، وطبيعة الضوابط، إذ ثَمة من يعارض أن يكتسب المثقف مثل هذا الدور، وثَمة من يؤيد، والمسألة على أي حال لا يمكن حسم القول فيها ببضعة أسطر.

إذا كان المؤلف قد أثار في الفصل الأخير من كتابه «ثورتنا ومستقبل الإسلام» أفكاراً خطيرة نأسف أننا لا نجد المجال لاستعراضها، فإننا نكتفي بالإشارة إلى أهمها، وهو موضوع «المثقف الديني» الذي تحدث عنه في آخر صفحات الكتاب.

يقول المؤلف بالنص: «أعتقد أنّ النقص الأساس الذي نعاني منه في مجال الفكر والبناء، هو غياب أو ضعف مسار المثقف الديني، رغم أننا نرى أن الأرضية مهيأة بالكامل لظهوره».

إذا كانت دعوة الكاتب صريحة لانبثاق المثقف، فهو يحددها بقيود، فهو مع المثقف الديني الملتزم ضد المتدين المتحجر. . لماذا؟ يقول: «حين تقول للمثقف غير الديني: الله، يقول هو: الإنسان. وحين تقول للمتدين المتحجر (المنغلق الضيق الأفق): الناس، يقول هو: الله. أما المثقف المتدين، فيقول: الإنسان الإلهي» أي الإنسان غير المنقطع عن الله، الذي يمتّ إلى السماء بأعمق صلة.

من مواصفات المثقف الديني مضافاً إلى التزامه، مواكبته لزمانه، وتحمله لهموم الإنسان مضافاً إلى إحترامه للعقل ومعرفته بحرمة الحرية.

القسم الثالث

قضايا إشكالية ورؤى متقاطعة

مـن حـوارات التـطبيق
في الساحة الإيرانية (1)

رؤيتان في حدود منطقة الفقه وثغورها

فضاء المشكلة

أفرز الفكر المعاصر رؤى متعددة حول دور الدين في الحياة وما ترتقبه الإنسانية منه. وفي إيران خاصة انطلق النقاش خصباً حيال هذه المقولة، وهذا النقاش وإن اكتسب صيغاً نظرية بحيث جاءت الحصيلة عدداً من الرؤى أو القراءات ـ كما يحلو للبعض أن يقول ـ إلّا أنّ أساس الموضوع وجوهره يرتد إلى الواقع العملي، بالتحديد إلى التجربة التي يعيشها البلد منذ عقدين.

فالبعض يختزل رؤيته للدين بالفقه ويرى أنّ الحديث عن الإسلام هو حديث عن الفقه الإسلامي، ومن ثم فإنّ تطبيق الإسلام يعني تطبيق أحكامه الفقهية سواء في نطاق الأحكام الفردية من خلال السلوك الإنساني الخاص، أو من خلال الأحكام المنظومية، مثل مجموع أحكام الشريعة حول الاقتصاد والسياسة والمجتمع والإعلام، هكذا إلى آخر مرافق الحياة الإنسانية المعاصرة.

في مقابل هذا التيار، هناك تيار آخر يرى أنّ اختزال الإسلام ومن

ورائه تجربة التطبيق بالأحكام الفقهية وحدها، سواء أكانت فردية أم جماعية تتصل بشأن الجماعة، هو ضرب من التعسف، وهو تضييق لدور الإسلام أو لدور الدين ـ بحسب تعبيرهم ـ في الحياة لا ينهض به الدليل، وهو تخصيص بلا مخصص.

فضلاً عن هذا الإشكال النظري، يواصل التيار الثاني نقده رأيَ التيار الأول على أساس منهجي يفيد أنّ الإطلالة على الإسلام من خلال الذهنية الفقهية وحدها، يعود على هذا الدين بأضرار كبيرة؛ إذ سيبدو هذا الدين في مجال التطبيق، مجرد مجموعة من الأوامر والنواهي القائمة على قاعدة التكليف، ومن ثُم ليس أمام المكلف فرداً كان أم جماعة سوى الطاعة، ولا حق له بشيء وراء ذلك.

مثل هذا الفهم للدين ودوره في الحياة سيحمل معه بذور ضعف التجربة الدينية ذاتها، ثم انهيارها وتلاشيها، فضلاً عن أن التطبيق القائم على أساس هذا الفهم لدور الدين سيتسم عادة بالحدِّية وحتى الخشونة؛ لأنّ هذه التجربة ستعتقد أنّ الإنسان أو الشعب مكلفٌ، وليس عليه إلّا الطاعة، وإنها معنية بـ«حق» فرض التكاليف الفقهية على المكلفين في الحيزين الفردي والاجتماعي.

لا يخفى أنّ التيار الأول الذي ينظر إلى الدين من زاوية الفقه وحدها، يفسر شمولية الإسلام وجامعيته على أساس شمولية أحكامه الفقهية وجامعية تشريعاته الثابتة أو المتغيرة، وتلك التي تمثل أحكاماً واضحة أو أحكاماً اجتهادية. فمعنى أنّ الإسلام دين شامل لدى هذا التيار، هو أنه شامل بأحكامه وفقهه لجميع مرافق الحياة الفردية والجماعية.

على حين يرى التيار الثاني أنّ مقولة الشمول متعددة الأطراف تشمل أبعاداً مختلفة، منها:

1 ـ المجال المعرفي والفلسفي أو ما يرتبط بالمعتقد والرؤية الكونية وطبيعة نظرة الإنسان إلى الوجود والعالم من حوله، وإلى مبدإ الكون ومآله وما يرتبط بمقولة الرؤية الكونية.

2 ـ موقف الدين من الطبيعة وما يرتبط بها من علوم طبيعية، فهل له موقف محدد؟ وما هي طبيعة هذا الموقف؟

3 ـ المجال الأخلاقي.

4 ـ أخيراً تأتي الدائرة السلوكية العملية، وهذه هي التي تحتاج إلى التشريع والتقنين، ومن ثم فإنّ الفقه يقتصر على هذه الدائرة، على حين أن دور الإسلام كدين يتخطى الدائرة الفقهية العملية ليشمل المجالات الثلاثة السابقة، وعندئذ لا يمكن أن تكون مقولة: «إنّ شمولية الإسلام تعني شمولية فقهه» مقولة وافية، بالمقصود.

هناك عدد من الأسئلة الفرعية التي تترتب على كلّ رؤية من الرؤيتين. فبشأن الرؤية الفقهية هناك كلام عن البرامج التي تمثل خطوات التنفيذ. فالشريعة حين تحدد موقفاً عملياً من ظاهرة من الظواهر الفردية أو الاجتماعية، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحين يكون لها موقف من الممارسة الاقتصادية أو الطبية، فهل تشفع ذلك أيضاً ببرامج تنفيذية بحيث يكون الإنسان أو المجتمع أو الدولة ملزمة بتنفيذ هذه البرامج، كما هي ملزمة بامتثال الأحكام الشرعية؟ أم أنّ التنفيذ مقولة إنسانية متغيرة ترتبط بخبرة الإنسان والتطورات الاجتماعية والعلمية،

ومن ثمّ فهي متروكة لخبرة الإنسان، من دون أن يعني ذلك نقصاً بالشريعة أو التشريع، لأن البرامج خارجة عن نطاقها؟

ما لا شك فيه هو أنّ التيارين أو الرؤيتين تتفقان على دور الفقه في الإسلام، بيدَ أنهما يختلفان في مدى هذا الدور، والحدود التي تنتهي إليها منطقة الفقه.

وهذا المقال يسعى أن يستعرض الرؤى والأفكار من دون أن يبت برأي خاص، لأجل أن يوجد حالة خصوبة نظرية في التأمل بتحولات الواقع الإيراني وما يفرزه من أفكار على هذا الصعيد. على أن الأفكار التي سنعرض لها حيال المشكلة ستأتي من كتّاب وباحثين وعلماء إيرانيين كما من غيرهم ممن له مساهمة في الموضوع، معتمدين بالأخص على بحث كتبه حيال الموضوع الشيخ مهدي مهريزي، في كتاب أصدرته وزارة الإرشاد حديثاً تحت عنوان «البحث الفقهي». يتضمن عدداً مهمّاً من البحوث التي تتحرك في هذا الأفق.

الأساس النظري

ترى الدراسات التي تتابع المسألة أن هذا الموضوع يتصل ببحث دور الدين، ومسألة ما تترقبه الإنسانية من الدين هي موضوع يمكن الإطلالة عليه وبحثه من خلال رؤيتين، الأولى: من خارج الدين، بحيث نصل من خلال المعايير العقلانية إلى ما نترقبه من الدين وما نريده منه. الثانية: من داخل الدين، حيث تسعى هذه الرؤية أن تستشف الجواب من خلال الاستناد إلى نصوص الدين ومصادره؛ لكي تتبين لنا التخوم التي تمتد إليها دائرة الدين في صلتها بحياة الإنسان، والرؤية التي تطل على

المقولة من خلال البعد الثاني (الديني)، هي التي يطلق عليها «كمال الدين» أو «شمول الدين وجامعيته».

في الوقت الحاضر وإن كان كثيرون يتعاطون الموضوع وينظرون إليه من خلال الزاوية الأولى (النظر إلى دور الدين من خارج الدين وعبر المعايير العقلانية)، إلّا أنّ الحق أنّ هذه المعالجة ناقصة وهي تعبير عن رؤية غير تامة ولا منسجمة. فما لم يتحصل لنا ما هو المرتقب من الدين، ولماذا ينبغي اللجوء إلى الدين، لا يمكن استنتاج المنطقة التي يشغلها الدين ـ في الحياة ـ والدائرة التي يمتد إليها. فلو يممنا وجوهنا صوب الدين إثر حاجات وبدافع متطلبات يعجز الإنسان نفسه عن تلبيتها، فلا يمكن أن يُنفى بأن هناك خطأ قد وقع في معرفة الاحتياجات وتشخيصها، ومن ثم فإننا نطلب من الدين أن يلبي لنا رغبتنا في متطلبات لم نعرفها.

لكن ذلك لا يعني إسكات البحوث التي تنطلق من خارج الدين وعلى أسس عقلانية ـ لا نصية أو مفهومية مستمدة من الدين نفسه ـ، على أننا نفقد القدرة على منع تلك البحوث حتى لو رغبنا بذلك، إذ من بمقدوره أن يمنع العقل الإنساني من التفكير!

على هذا سينطلق المقال في معالجة موضوعه من خلال الرؤية الدينية، مشيراً في الوقت نفسه إلى أن هذا البحث لم يلقَ اهتماماً لائقاً وجادّاً في إطار ما هو متداول في مجال علم الفقه وعلم الأصول وحتى علم الكلام، ولم يُخصص له عنوان مستقلّ. وربما أمكن القول إنه يدخل في نطاق ما بات يطلق عليه حاضراً «فلسفة الفقه» وهو موضوع جديد أيضاً.

عمل الفقيه

يتمثل عمل الفقيه في الفقه الموجود بالبحث عن الأدلة لاستخراج الأحكام الشرعية، كما يقوم بالإضافة إلى ذلك ببحث بعض الموضوعات التي يترتب عليها الحكم. وهذا ما يمكن ملاحظته بوضوح في الموضوعات العبادية، كما يمكن أن يلحظ أيضاً ـ ولو أحياناً ـ في الموضوعات غير العبادية. فعلى سبيل المثال تشير المكاسب المحرمة للشيخ الأنصاري (ت: 1281هـ) إلى تحليلات موضوعية كثيرة.

باستثناء هذين القسمين ـ أي بيان الحكم والموضوع ـ ليست هناك مسألة أخرى تطرح في الفقه.

ما يُعنى به بحث «المجال الفقهي» أو «منطقة الفقه» أو «دائرة الفقه»، هو: ـ باستثناء القسمين المذكورين ـ هل ثَمة للفقه امتداد آخر لم يتعاطاه الفقهاء حتى الآن؟ وفي مسألة الحكم والموضوع؛ إلى أين تمتد دائرة الفقه؟ هل يقع على عاتق الفقه ويقع في مجاله بيان حكم جميع النشاط الظاهري والباطني، والفردي والاجتماعي؟ ثم هل من مسؤولية الفقه أن ينهض بتبيين جميع موضوعات الفقه أم أن بعض الموضوعات يقع خارج نطاق دائرة الفقه؟

ما تُعنى به هذه الأسطر هو إضاءة مواضع الاختلاف بين رؤيتين، سواء أكان اختلافاً بين الفقهاء أو بين غيرهم، وذلك من خلال عدد من العناوين والمحاور.

الفقه والأعمال الباطنية

هل يُعنى الفقه بالأعمال الظاهرية للإنسان فقط أم يمتد إلى الأعمال

الباطنية أيضاً؟ بتعبير آخر: هل تُعد بعض المسائل الأخلاقية التي تهتم ببيان حكم الأعمال الباطنية؛ جزءاً من الفقه أم أنها تأخذ موقعها في مجال علم الأخلاق؟

يقول الفقيه محمد تقي الأصفهاني في شرح المعالم، أثناء تعريف الفقه: «إذا ما جعلنا الفقه مختصّاً بأعمال الجوارح فإنّ كثيراً من المباحث تخرج عن دائرة الفقه، كمباحث النية وغيرها»[1].

من جهة أخرى سجل بعض الحقوقيين، قولهم: «إنّ الأخلاق بشكل عام دخلت في الفقه الإسلامي»[2].

على طرف آخر، نجد هناك آراء تنكر دخالة الأخلاق في الفقه أو الاشتراك بينهما، فعندما عُقد في إيران مؤتمر عن فقه الطب، كتبت إحدى المجلات النقدية ما نصه: «في الأيام الحاضرة عمد عدد من الأطباء في بلدنا إلى عقد مؤتمر عن فقه الطب، من دون أن ينتبهوا إلى دقائق الأخلاق الطبية. يظن هؤلاء أنّه بحلّ المسائل الفقهية يفلحون بعلاج المسائل الأخلاقية أيضاً، وكأن الفقه صار حلالاً للمسائل الأخلاقية أيضاً، وهذا خطأ آخر»[3].

على أن تقسيم الفقه إلى الفقه الأكبر والفقه الأصغر مما هو شائع في نصوص الأخلاقيين وذوي الميول المعنوية، كالغزالي (ت: 505 هـ) وصدر الدين الشيرازي (ت: 1050 هـ) هو مما يشير إلى فصل الأخلاق عن المجال الفقهي.

---

(1) **هداية المسترشدين**، ص3.

(2) **مقدمة عامة في علم الحقوق**، ص 19.

(3) **مجلة كيان**، العدد 27، ص 13.

في الحقيقة، إنّ الفقه وإن كان يتوفر على بيان حكم بعض الأعمال الباطنية، إلّا أنّ لعلم الأخلاق بحدوده وثغوره دائرة مستقلة عن الفقه. فالبحث في علم الأخلاق يتمثل بسبل معرفة الرذائل والفضائل وكيفية علاجها (الرذائل) والوقاية منها، ومن ثمّ فإنّ علم الأخلاق لا يضطلع بمسؤولية بيان الحكم وحده.

من الواضح أنّ هذه الفقرة تضعنا أمام رؤيتين، الأولى تمد الفقه كي يشمل المجال الأخلاقي بحيث يستوعب الفقه الأخلاق في أحشائه، بالصيغة التي تتحقق بها الهيمنة للفقه حتى تكون كلمته هي الفصل. على حين تذهب الرؤية الثانية إلى وجود فصل تام بين علمَي الفقه والأخلاق، فلكل واحد من هذين العلمين موضوعه وأهدافه ومناهجه، وما يلحظ من اشتراك هو إمّا ناشىء عن مساحات التلاقي والاشتراك بين العلوم، وهذه مسألة طبيعية ومعروفة في المجال العلمي، أو أنّه ناشىء عن جهل وعدم المصير إلى رؤية مستبصرة في معرفة تخوم كل واحد من العلمين.

الفقه بيان للموقف الشرعي إزاء السلوك العملي، أما علم الأخلاق فهو علم يبحث في الصفات ويتوغل في باطن الإنسان والظواهر. ومع أنّه يمكن أن يلتقي الفقه والأخلاق على موضوع واحد يتناوله كل منهما من بُعده الذي يختص به، إلّا أنّ هذا الالتقاء لا يعني أنّ الفقه والأخلاق علم واحد، كما لا يعني أساساً ذوبان الأخلاق في الفقه. وإنّ هذه الرؤية ستتضح أفضل من خلال محاور أخرى تأتي في المقال القادم إن شاء الله.

من حوارات التطبيق في الساحة الإيرانية (2)

الدور الاجتماعي للفقه بين رؤيتين

في المقال السابق عرضنا رؤيتين حيال دور الفقه، ومن ثم دور الإسلام نفسه، وما يترقبه الإنسان من الدين في حياته. لقد أشرنا بما فيه الكفاية إلى أنّ هذا الموضوع يُعد أحد شواغل الساحة الفكرية في إيران، وهو يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتجربة القائمة في البلد منذ عقدين من السنين.

للتمييز بين رؤيتين في الموضوع، مررنا على آراء عدد من الباحثين في طبيعة العلاقة بين الفقه والأخلاق. وفي هذا المقال سيتوفر لنا مدى أدق وأوسع في التمييز بينهما، على أساس رؤيتهما ومن خلال عدد آخر من محاور الاستقطاب أو الاختلاف.

الفقه والأعمال الاجتماعية

هل يقتصر الفقه على الأعمال الفردية أم أنه يمتد ليشمل الأعمال الاجتماعية أيضاً؟ ثم هل يستوعب جميع الأعمال الفردية والاجتماعية أم يقتصر على بعضها وحسب؟ لا يكاد يوجد اختلاف يُذكر في الشطر الأول من السؤال. إنما تعود أكثر الاختلافات إلى الشطر الثاني المتمثل في أنّ

الفقه هل يستوعب كافة فعاليات الإنسان ونشاطاته الاجتماعية وينهض ببيان أحكامها، أم أنه يعني ببعضها فقط؟ إنّ ما يظهر من شك أو تردد، مردّه إلى أنّ بعض الفعاليات كالسياسة والاقتصاد تنتمي إلى هذا القسم.

لقد تحدث الإمام الخميني عن هذا الجانب أكثر من غيره، كما تدل على ذلك نصوصه التي ننتخب بعضها، حيث يقول في أحدها: «في الوقت الذي ينبغي عليكم أن تبذلوا أقصى جهودكم كي لا يقع ما من شأنه أن يكون خلافاً شرعياً (لا قدر الله ذلك اليوم) يتحتم عليكم أيضاً أن تبذلوا قصارى طاقتكم لكي لا يُتهم الإسلام ـ لا سمح الله ـ بالعجز عن إدارة العالم في المنعطفات الاقتصادية والعسكرية والاجتماعية والسياسية»[1].

كما يقول في نص آخر: «إنّ الحكومة من وجهة نظر المجتهد الواقعي، هي تجلّي الفلسفة العملية للفقه كافة في جميع زوايا الحياة الإنسانية وأبعادها. فالحكومة هي انعكاس البعد العملي للفقه، في تعاطيه مع كافة المعضلات الاجتماعية والسياسية والعسكرية والثقافية. والفقه هو النظرية الواقعية والتامة لإدارة الإنسان والاجتماع من المهد إلى اللحد»[2].

في نص آخر يقول: «إن ماهية هذه القوانين وطبيعتها تكشف أنّها شُرِّعت من أجل تكوين الدولة، وبهدف إدارة المجتمع سياسياً واقتصادياً وثقافياً»[3].

---

(1) **صحيفة النور**، ج 21، ص 98.

(2) المصدر نفسه، ص 61.

(3) **ولاية الفقيه**، ص 28، بالفارسية.

كما يُعبر السيد الخميني عن القناعة ذاتها بقوله: «إنّ للإسلام أحكاماً في جميع الأبعاد التي يحتاج إليها الإنسان. إنّ ما جاء في الإسلام من أحكام سواء أكانت أحكاماً سياسية أو أحكاماً لها صلة بالحكومة أو لها صلة بالمجتمع أو بالأفراد أو لها علاقة بالثقافة الإسلامية، تتوافق بأجمعها مع احتياجات الإنسان»[1].

من نصوصه أخيراً قوله: «إن للإسلام أحكاماً بإزاء كافة شؤون الإنسان المادية والمعنوية. وله أحكام بالأمور التي لها دخل بنموه المعنوي والتربية العقلانية للإنسان»[2].

من الفقهاء المعاصرين ذهب الشيخ ناصر مكارم شيرازي إلى القناعة ذاتها، وهو يقول: «ليس في الإسلام واقعة خالية من الحكم حتى الأرش من الخدش، وإنّ كل ما تحتاج إليه الأمة الإسلامية حتى القيامة موجود في القوانين الإسلامية، لكن غاية ما هناك أنّه ينبغي بذل الجهد واستخراج ذلك»[3].

هاتان شهادتان لفقيهين من المدرسة الأصولية، وثم لغيرهم من المنتمين لهذه المدرسة نصوص دالة على هذا الصعيد. وعند الانتقال إلى نصوص فقهاء المدرسة الأخبارية نجدها حافلة بالنصوص الدالة على غنى الفقه وثرائه، من ذلك ما نص عليه الشيخ أمين الإسترآبادي (ت: 1036هـ) في «الفوائد المدنية»: «إنّ من ضرورات مذهب الإمامية، أنّ كل ما تحتاج إليه الأمة حتى يوم القيامة، وكل ما يقع موضوع نزاع بين

(1) صحيفة النور، ج 3، ص 232.
(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 235.
(3) مجلة مسجد، العدد 2.

اثنين، قد وصل فيه خطاب وحكم من جانب الله تعالى حتى أرش الخدش»[1].

كما قال أيضاً: «خلوٌّ واقعة عن حكم إلهي غير متصور عند أصحابنا»[2].

أما الفقيه الكبير الشيخ يوسف البحراني (ت: 1186هـ) صاحب موسوعة «الحدائق الناضرة»، فهو يؤمن بأنّ روايات كثيرة لها دلالة على أنّ هناك خطاباً شرعياً لجميع الأمور الجزئية والكلية. كما هناك بعض الفقهاء ممن يذهب إلى أنّ المباحات خارجة عن دائرة جعل الحكم وذلك لأنّ رسالة الشريعة وهدفها هي البعث والنهي لا بيان المباحات، كما ينص على ذلك صاحب «مصباح الأصول» السيد أبو القاسم الخوئي (ت: 1413هـ) في قوله: «فإنّ الشريعة شُرعت للبعث إلى شيء والنهي عن الآخر، لا لبيان المباحات».

الرؤية الأخرى

في مقابل الرؤية الأولى هناك رؤية ثانية ترفضها وتدفعها بعنف، إذ تعتقد أنّ الشريعة الإسلامية نهضت ببيان أهداف وقِيَم يتم على ضوئها تنظيم الحكم والقانون، حيث عُهد بهذا الأمر إلى المختصين.

من الرموز التي تُعبر عن هذه الرؤية الشيخ مجتهد شبستري، حيث عرض لها أثناء بيان رؤيته عن بنية الدولة، وعاد لتأكيدها في مقالات وحوارات في عدد من المجلات، منها مجلة «كيهان فرهنگى» التي

---

(1) **الفوائد المدنية**، ص 47.

(2) المصدر نفسه.

تصدر عن مؤسسة كيهان، ومجلة «حوزة» التي تصدر عن المركز الإعلامي للحوزة العلمية، ومجلة «نقد ونظر» التي تصدر عن المركز ذاته ومجلة «كيان».

يقول مثلاً في مقال نشره في العدد الخامس من فصلية «نقد ونظر»: «ما يمكن استنتاجه من المقدمات الآنفة، أنّ ما يكون سبباً في العلاقات العائلية والاجتماعية، وما يدخل في الحكومة والقضاء والعقوبات وأمثالها، كما جاء في الكتاب والسنّة بصيغة إمضاءات أمضاها الشرع دون تصرف، أو إمضاءات اقترنت بالإصلاح والتعديل، هي ليست من إبداعات الكتاب والسنّة بهدف تعيين القوانين (الأحكام) الخالدة التي تحدد الوضع الحقوقي للعلاقات العائلية، أو العلاقات الحقوقية للمجتمع، أو مسألة الحكم وما شابه ذلك.

إنّ ما هو خالد لا يتغير في هذه الإمضاءات هي «الأصول القيمية» التي تعدّ أهداف الكتاب والسنّة، وهي الغاية التي يرميان إليها (الكتاب والسنّة) من وراء هذه التغييرات والتدخلات المستلهمة على ضوئهما. على أن هذه الأصول القيمية ليست أموراً مستقلة، بل هي ناشئة من ضرورات السلوك التوحيدي للإنسان، أو هي بذاك المعنى، ومن ثُم فإنّ قيمتها مستمدة من ذلك المعنى»[1].

ثم يقول في تتمة الرؤية ذاتها: «تفضي بنا الأصول والنتائج التي بيّنّاها إلى موضوع أساسي، هو: من الضروري أن تقارن (تُدرس) القوانين والمؤسسات ذات الصلة بالعلاقات الحقوقية (القانونية) التي

---

(1) نقد ونظر، العدد 5، ص 298.

ترتبط بالعائلة والاجتماع، وبالحكومة وشكلها، وبالقضاء والحدود والديات والقصاص وما شاكل ذلك، مما يستند إليه مجتمع المسلمين ويعمل به ويبدي به الفقهاء رأياً؛ من الضروري أن يدرس في كل عصر من العصور ويقارن بمعيار مدى انسجامه وعدم انسجامه مع إمكان السلوك التوحيدي للناس»[1].

من النصوص الأخرى الدالة على هذه الرؤية، ما جاء في مجلة «كيهان الثقافي» في معرض بحث عن مقوله «الفقه وكماله»، حيث كتب الباحث ما ترجمته نصاً: «ليس في الفقه غنى في الحكم ولا غنى في البرنامج، وكلاهما لا يعد نقصاً في الفقه. فقد تبين على ضوء ما مرّ أنّ الثراء الحكمي (نسبة إلى الحكم الشرعي) هو أمر لا معنى له، كما إنّ الثراء أو الغنى البرنامجي (نسبة إلى برامج التنفيذ) هو أمر لا صلة له بأصل الدين».

على هذا الضوء ينبغي البحث عن نقص الفقه أو ثرائه في طبيعة المنهج والأسلوب، فهل بمقدور منهج الفقه وأسلوبه الموجود ـ أو أي فقه آخر ـ أن يستوفي جميع المسائل على ضوء الموازين ويستخرج لها الحكم أم لا؟ على أن المنهج نفسه يمكن أن يتسم في برهة بالضعف وفي برهة أخرى بالقوة. والباعث إلى ذلك أن مقولة المنهج أمر بشري امتزج بفكر البشر وتقلباته.

إن الإسلام هو دين الله، أما الفقه فهو جهد بشري من قبل البشر، لاستنباط تكاليفه من هذا الدين. على هذا، غنى الإسلام وثراءه يكمن

---

(1) نقد ونظر، العدد 5، ص 289 ـ 299؛

بغنى موازينه وثراء معاييره، كما يكمن غنى هذا الدين بغنى الهداية الموجودة فيه، وما يسوق إليه الإنسانية بصوب ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾[1] [2].

آخر نص نقف عنده يمثل هذه الرؤية هو ما نشرته واحدة من أبرز مجلات النخبة في إيران، لكاتب أثار مقاله جدلاً واسعاً في الأوساط الفكرية والثقافية، هو المهندس مهدي بازركان (ت: 1996م) حيث قال في جزء منه: «على هذا ليس ثَمة حاجة أن يقوم الله ورسله بتعليم الإنسان طريق الحياة وسبل حلّ المسائل الفردية والاجتماعية، بالأخص وأنّ الصعوبات والمشاق والجهود التي يبذلها الإنسان لمعالجة مشكلاته هي جزء من برنامج الخليقة والتكوين الإنساني، ووسيلة إلى إصلاح الإنسان وتربيته وتقربه إلى الله تعالى. على هذا ألا يبدو أنّ عملاً كهذا لغوٌ بشأن الله ورسله؟»[3].

تنظيم الاستدلال

ما يظهر للعيان في نصوص هؤلاء لإثبات نظريتهم، أنهم يستدلون بما يلي:

أولاً: إنّ حل مسائل الحياة بالقواعد الثانوية مثل العسر والحرج والاضطرار لا يعد علامة على الغنى الحكمي وثراء أحكام الشريعة، لأنّ هذا الأمر ميسور لجميع الحقوقيين في المذاهب البشرية. ومن ثم فإنّ

(1) سورة القمر: الآية 55.

(2) **كيهان فرهنگي**، السنة السادسة، عدد 1، ص 16.

(3) **مجلة كيان**، العدد 28، ص 49، مقال: الله والآخرة، هما الهدف من بعثة الأنبياء، بالفارسية.

العودة إلى قواعد كهذه تشير إلى عدم الشمول وتثبت التناقض، لذلك قالوا: «إذا استنبطنا على ضوء موازين الفقه القديم وأسلوبه، حكم خمسمائة مسألة جديدة بالارتكاز إلى العسر والحرج والاضطرار، فهل بمقدورنا أن نقول أيضاً إنّ فقهنا كامل، أو أن يكون معنى ذلك وجود حكم للمسائل كافة إلى يوم القيامة»[1].

ثانياً: كما ذهبوا أيضاً في نصوصهم إلى أن سيرة الأئمة لم تكن قائمة على أساس بيان البرامج (ومشاريع منظمة للأحكام الشرعية وسبل تنفيذها)، إنما كان الآخرون يسألون والأئمة يجيبون، ومعنى هذا السلوك ومدلوله أنه ينبغي أن يعرض البرنامج على الفقيه ليبين عدم مغايرته (أو مغايرته) للموازين.

في ما يدل على هذا المنحى من الاستدلال، قول أحد السادة في مجلة «كيهان فرهنكى»: «إنّ في ما ترونه من أنّ أئمتنا لم يعرضوا إلى برنامج من قبل أنفسهم وبمبادرة ابتدائية منهم، في أي مجال من المجالات أو أنهم لم يبادروا إلى تدوين كتاب، وإنما اكتفوا بالإجابة على أسئلة الناس في كل عصر؛ هو بحد ذاته أفضل دليل على ما ندّعيه»[2].

على هذا يسعى هذا التيار إلى إثبات عدم الغنى الحكمي من خلال الدليل الأول، والى إثبات عدم الغنى البرنامجي من خلال الدليل الثاني.

المناقشة

إنّ الشيخ شبستري الذي مرت نصوصه لم يقم الدليل على رأيه، بل

(1) **كيهان فرهنگي**، السنة السادسة، عدد 1، ص 15.

(2) المصدر نفسه، ص 16.

انطلق من مسلّماته في فهم الكتاب والسنّة، وهو يقول عنهما: «هذه المجموعة الوحيانية تقوم بدور المؤشر والمبين والمحرك، لظاهرة وأهداف السلوك التوحيدي في حياة الإنسان»، ومن ثُم فهو يعتقد بأنّ إمكانية تفسير الآيات والروايات إنما تكمن بالارتباط بهذه «البؤرة»؛ أي بالخصال الثلاث للظاهرة متمثلة بالإشارة والتبيين والتحريك. وهذه ـ كما أسلفنا ـ مسلمة في الفهم ينطلق منها صاحبها دون أن يبرهن عليها.

ما بدا أمامنا من رأي التيار الثاني، أنّ هذه الجماعة تنظر إلى خلود الحلال والحرام إلى يوم القيامة، على أنه خلود الموازين والقِيَم.

لكن هذا الادعاء حتى لو كان صحيحاً فإنّ الدليل الذي يسوقونه لا يشهد على دعواهم ولا يثبت رأيهم. فالشيخ شبستري لم يقم أيّ دليل باستثناء طرح الادعاء نفسه وعدّه مسلَّمة أو مسبقة في الفهم وحسب، وذلك من دون أن يشفع هذه المسلمة في الفهم بالإثبات.

من الممكن بناء النظريات وتأسيسها على أساس الفروضات والمسلَّمات أو المسبقات التي تمَّ بيانها وإثباتها والبرهنة عليها في المرتبة السابقة، أما إذا كان الغرض يُعد بنفسه نظرية جديدة، فينبغي تبيين هذا الغرض وإثباته في المرتبة الأولى، ثُمّ تأسيس نظريات أخرى على ضوئه؛ على أن أقل ما كان يرتقب من أصحاب هذه الرؤية هو إبطال نظرية الطرف الآخر، حتى وإن تمَّ العزوف عن إثبات النظرية المدعاة، لكنّ شيئاً من هذا لم يحصل.

أما بشأن الأدلة الأخرى وما قيل عن سيرة الأئمة وحل المشكلات بالقواعد الثانوية، ففي ما يتعلق بحل المشكلات عن طريق القواعد الثانوية سيكون الحق مع صاحب الاعتراض لو أنّ الأمر كذلك، بيدَ أنه

ليس كذلك. ففي مقولة شمولية الفقه وخلوده وجامعيته يدخل مركب من العوامل، منها القواعد الثانوية، وصلاحيات الحكومة، ومنطقة الفراغ وكشف ملاك الأحكام وغير ذلك ما يؤدي إلى غنى الفقه وشموله، وبذلك يتعين عند المقارنة مقارنة مجموعة بمجموعة، لأنّ تشابه بعض أجزاء المجموعتين لا يشير إلى تشابههما. ومن ثم فإنّ استخدام قاعدة العسر والحرج والاضطرار في الفقه الإسلامي وبقية المدارس الحقوقية لا يعني تشابهها، بل ينبغي أن تؤخذ بقية العوامل التي تنضم إلى الفقه الإسلامي وهي تضاف إلى قاعدة الاضطرار والعسر والحرج، ثُم تتم عملية المقارنة.

أما قضية الفقه والبرامج وسيرة الأئمة (ع)، فهي تؤلف موضوعاً مستقلاً سنعود إليه في المقال القادم إن شاء الله.

مـن حـوارات التــطبيق
في الساحة الإيـرانيـة (3)

برامج التنفيذ بين الخبرة البشرية وسلطة التشريع

مرّ الحديث في المقال السابق عن رؤيتين في الدور الاجتماعي للفقه، الأولى تؤمن بهذا الدور تماماً وتعتقد أنّ الفقه الإسلامي مؤهل لصياغة النظريات والأحكام الضرورية، على مستوى المجتمع والدولة والاقتصاد والإعلام والسياسة الداخلية والعلاقات الدولية، والثقافة والأمن وكل ما له صلة بشأن الجماعة. أما الثانية فقد ذهبت إلى أنّ صياغة النظريات على مستوى هذه القضايا والنُظم هي ليست من مسؤولية الفقه، بل هي مهمة مناطة إلى العقل الإنساني والخبرة البشرية؛ إذ على الإنسان أن يصوغ ما يشاء من القوانين من هذا المضمار، بشرط أن تأتي منسجمة مع قِيَم الإسلام وأصوله الأخلاقية، وبشرط أن تكون تلك القوانين متسقة مع الرؤية التوحيدية الإسلامية غير متعارضة مع حق العبودية لله سبحانه.

الفقه وبرامج التنفيذ

السؤال المطروح أمام الرؤيتين، هو: هل يتحمل الفقه مسؤولية وضع البرنامج التنفيذي وتحديد أسلوب العمل، أم أنّ مهمته تقتصر على

بيان الحكم وحسب؟ أي: هل تدخل وسائل تنفيذ الأحكام وكيفية تطبيقها في دائرة الفقه أيضاً؟

يكتب أحد البارزين في الساحة الفكرية الإيرانية د. عبد الكريم سروش معبراً عن موقفه من هذه النقطة، بقوله: «أكثر من ذلك، لقد عمد أبو حامد (الغزالي) إلى وضع الفقه في موقع أكبر من حجمه، فما يقوم به الفقه من تنظيم وحلّ مشكلات وما ينطوي عليه من دقة، هو ما يختص بالمجتمعات البسيطة التي لم تشهد تحولاً ولم تتعقد بعد، حيث تكون فيها العلاقات بسيطة والحاجات قليلة ما يبعث على ارتباط الناس بعضهم ببعض».

كما يقول أيضاً: «إنّ ما يقع على عاتق الفقه وما يدخل في مسؤوليته، هو أنّه يقوم بتحديد الثغور الأخيرة وتعيين الحدود النهائية للجهد البشري، بحيث يرسم للإنسان الحد الذي ينبغي أن لا يتخطاه، أما ما عدا ذلك فقد عهد به إلى العلم، وإلّا فإنّ قضايا من قبيل حلِّ المشاكل المرورية في الشوارع، وانقطاع الكهرباء وقلة الطاقة، وتلوث الهواء، وهجوم أمواج الإذاعات العالمية التي لها دور في صناعة الثقافة، شيوع الأمراض الكثيرة والتعليم والتربية العامة؛ هل يمكن لها أن تدخل في دائرة الفقه وتكون من مسؤوليته؟ وهل ننتظر من الفقه أن يحل جميع معضلات العالم والحياة وكافة المشكلات الحقوقية والقانونية؟ ترى أيُّ فهم للفقه وأيُّ تلقٍّ لدوره هو ما أفضى إلى ترقب مثل هذا الدور للفقه؟ إنّ دور الفقه لا يتعدى أن يسجل في قضية الاختناقات المرورية: بأنّ على ـ الإنسان أو الدولة ـ أن يحل مشكلة الازدحام المروري بأي أسلوب شاء، شرط أن تراعى مثلاً الملكية المشروعة، بحيث لا يتضرر إنسان في ملكيته المشروعة من ذلك الحل».

للكاتب نفسه أخيراً: «على هذا، عندما نقول إنّ الفقه لا يضع برنامجاً لحياتنا في هذه الدنيا، فإنما المراد بذلك أنّ الفقه يوفر الحكم ويبيّنه؛ لكنه لا ينهض بمهمة وضع البرنامج. إنّ البرمجة هي من شأن العلم لا من شأن الفقه، وهي تحتاج إلى المنهج العلمي».

نصّان لسبحاني وابن رشد

نلمس في نصوص أخرى ما يؤيد هذه الرؤية، وعندما نعود إلى كلمات الفقهاء فلا نعثر على نص صريح في إثبات هذه الفكرة أو رفضها، على أنه يمكن أن نستفيد من نصوص الإمام الخميني وعمومياتها، ما يفيد عمومية الفقه، بحيث يشمل البرنامج وأسلوب التنفيذ أيضاً.

ثَمة نص للشيخ جعفر سبحاني في كتاب «معالم الحكومة الإسلامية» يمكن أن يفيد أنّ البرنامج وأسلوب التنفيذ يقع خارج دائرة الفقه، حيث يقول: «وبعبارة أخرى: للحكم والقانون ثلاث مراحل:

1 ـ مرحلة التشريع وهي لله خاصة بالأصالة.

2 ـ مرحلة التشخيص وهي للفقهاء العدول.

3 ـ مرحلة التخطيط وهي للمجلس النيابي. والأخير هو الذي يجتمع فيه جماعة من ذوي الاطلاع والاختصاص وممن يحملون معلومات مختلفة، فيخططون لبرامج البلاد حسب الضوابط الإسلامية»[1].

---

(1) معالم الحكومة الإسلامية، الشيخ جعفر السبحاني، ص 301.

كما إنّ لابن رشد (ت: 595هـ) كلاماً حول صلاة الأموات يمكن أن يكون مفيداً في البحث. ففي مسألة كيفية القيام بصلاة الميت فيما لو كان هناك عدد من الجنائز بعضها للرجال وبعضها للنساء؛ هناك أقوال عديدة، فقد ذهب بعضهم إلى أنه توضع جنائز النساء أولاً، ثم تردف بجنائز الرجال، ثم يقف الإمام بعد ذلك. على حين ذهب بعضهم إلى عكس هذا الترتيب، فيما ذهب فريق ثالث إلى الفصل بين الرجال والنساء، فيُصلّى على الرجال بصورة مستقلة عن النساء، وعلى جنائز النساء بصورة منفصلة عن الرجال.

المهم في هذه المسألة تعقيب ابن رشد عليها، حيث يوضح سبب الاختلاف كما يلي: «وسبب الخلاف، ما يغلب على الظن باعتبار أحوال الشرع من أنه يجب أن يكون في ذلك شرع محدد، مع أنه لم يرد في ذلك شرع يجب الوقوف عنده؛ ولذلك رأى كثير من الناس أنه ليس في أمثال هذه المواضع شرع أصلاً»[1].

لو صرنا إلى التأمل بهذا المثال جيداً، فإنّ ما وقع محلاّ للخلاف هو أسلوب إجراء الحكم المتمثل بالصلاة على الأموات. فالشريعة نهضت ببيان الحكم، أما أسلوب التنفيذ، فقد صار موضعاً للتأمل والخلاف.

تنظيم الاستدلال

لو أردنا تنظيم استدلال الرؤية التي تذهب إلى محدودية دائرة الفقه وأنّه لا يشمل التخطيط العملي وبرامج التنفيذ، لكان من الممكن إرجاع ما ذكره أصحاب هذه الرؤية إلى النقطتين التاليتين:

---

(1) بداية المجتهد، ج 1، ص237.

الأولى: استدل بعضهم بسيرة الأئمة (ع) على عدم الغنى البرنامجي، وأنّ هؤلاء الكرام لم يكونوا مبادرين لعرض برنامج على هذا الصعيد، بل كان المسلمون يسألون؛ أي يعرضون البرنامج، والأئمة يجيبون.

الثانية: استدل سروش على أنّ دور الفقه يبرز في اللحظة التي تظهر فيها الخصومة، ولا يتصرف الناس وفق نهج العدل، وهذه الحالة هي جزء من مشكلات المجتمع وليس كلها.

يبدو أنّ النقطتين كليهما غير صحيحتين، بالإضافة إلى أنّ التيار الذي يزعم أن الفقه لا شأن له بالبرنامج، لم يحدد ما يعنيه من هذا المصطلح بصيغة دقيقة.

في البدء ينبغي أن يُلحظ أنّ أكثر الأسئلة التي كان يوجهها الرواة إلى أئمة أهل البيت (ع) كانت تتحرك في دائرة عدم العلم. بمعنى أن الأسئلة كانت توجه من أجل الفهم والحصول على العلم بالحكم الشرعي، وليس من أجل كسب تأييد الإمام لموقف يتبناه الراوي أو السائل. إذا أخذنا هذه الملاحظة بنظر الاعتبار، فما هو مقدار النسبة المئوية للأسئلة التي يهدف السائل من ورائها كسب التأييد من بين الأسئلة والأجوبة الموجودة في الروايات المدونة؟

على أنّه يكون من السائغ عرض البرنامج حين يتولى الإمام المعصوم بنفسه مهمة التنفيذ، في حين نعرف أنّ أكثر أئمة أهل البيت دُفعوا عن موقعهم في إدارة المجتمع. على ضوء هذا الموقع الذي لا يكون فيه الإمام متصدياً لقيادة الدولة والمجتمع بعيداً عن مصدر القرار، كيف يكون السؤال بمعنى تقديم البرنامج، ويكون الجواب تأييداً له؟ لو أنّ

أنصار هذا الاتجاه عرضوا لنماذج تدعم موقفهم من عهد حكومة النبي (ص) في المدينة، أو من عهد حكم الإمام أمير المؤمنين (ع) في السنوات الخمس ـ تقريباً ـ التي أمضاها حاكماً، أو من العهد القصير لفترة حكومة الإمام الحسن (ع)؛ لكان الحق معهم في هذه النقطة.

أما بشأن ما ذكروه من أنّ دور الفقه يبرز في مواضع الخصومة فهو خلط لا يليق؛ وذلك لأن علاقات الحياة الإنسانية تتطلب وجود القانون؛ وهذا هو القانون الذي يجعل سلوك هؤلاء يقوم على أساس منهج العدل. وإذا ما حاد الإنسان عن طريق العدل في هذه المرحلة، فسيأتي دور قانون وبرنامج آخر لكي يرفع الخصومة.

بحسب الرؤية القرآنية فإنّ القانون يشرع للإنسان على مرحلتين، الأولى: لتنظيم العلاقات، الثانية: من أجل رفع الاختلاف والخصومة. ثم حتى لو نظرنا إلى القوانين التي يضعها البشر أنفسهم، فهل توضع في مواقع الخصومة الفعلية وحسب؟ إنّ أكثر القوانين يتكفل تنظيم العلاقات قبل مرحلة الخصومة والاختلاف والاصطدام. على أنّ الكتب الفقهية نفسها هي على خلاف رؤية هذا التيار، فأول ما يعمد إليه الفقهاء في كتب المعاملات هو بيان الأحكام، ثم ينتقلون إلى موارد النزاع والاختلاف. أجل، من الصحيح القول إنّ القانون وُضع ليحول دون الخصومة والنزاع، بيدَ أنّ هذه المقولة تختلف عن المقولة التي تفيد أنّه حيثما كانت الخصومة كان القانون!

وبشأن الديني والدنيوي، فلا ريب أنّ بعض الأمور الدنيوية هي بعهدة المجتمع نفسه والدولة الحاكمة، حيث يتعين عليهما اتخاذ القرارات اللازمة بشأنها. وفي هذه الدائرة لا يدّعي الفقيه أنّه يحل هذه

الأمور بالفقه والفتوى. فقضايا التلوث وبنوك الدم والازدحام في الطرقات والاختناقات المرورية والزراعة وما شابه تقع في هذا السياق، وليس صحيحاً الزعم أنّها تُحل بالفقه والفتوى، ولو أنّ أحدهم استفاد مسألة زراعية من إطلاق حديث وعمومه، فليس معنى ذلك أنّ الفقه بادر لحل مسألة الزراعة، هكذا بالنسبة للمرافق المشابهة.

برامج التنفيذ

ما نفهمه من البرنامج هو أسلوب تنفيذ القوانين، وطريقة تطبيق الأحكام عملياً. وما ينبغي التنبيه إليه أنّ القانون يحتاج في تطبيقه بالإضافة إلى معرفة الحكم نفسه؛ إلى معلومات خارجية أخرى إذ لا تكفي مجرد معرفة الحكم والعلم به لتنفيذه، يستوي في ذلك المجتمع البدائي البسيط في القديم والمجتمع الجديد المعاصر. وبذلك ليس صحيحاً أنه لم تكن في السابق حاجة إلى البرنامج والآن برزت هذه الحاجة، أو أنّ البرامج كانت تعرض في السابق بدون علم ومعرفة، أما اليوم فهي بحاجة إلى الاستفادة من العلوم.

طبيعي أنّ امتداد العالم المعاصر وسعته، وتنوّع الوسائل واختلاف الأدوات أكسب برامج تطبيق القانون ووسائل تنفيذه صيغة أخرى، وجعلها تبرز بوجه آخر.

ثُمّ أليست أساليب القضاء والحكم التي تضمنتها النصوص النبوية ونصوص الأئمة، وتلك التي تنطوي عليها سيرة الإمام أمير المؤمنين (ع) وعمله؛ هي بنفسها ضرب من البرنامج؟

ثُم ألا تُعد طريقة جمع الخراج وتقسيمه بين المسلمين برنامجاً؟ أجل، هناك مجال للبحث في هذه البرامج التي تضمنتها نصوص هؤلاء القادة المعصومين وسيرتهم، وفي ما إذا كانت تُعد حجة في الوقت الحاضر أم لا؟ إنّ هذه المسألة تقوم على عدد من المسلَّمات والمسبقات التي إذا ثبتت فستكون تلك البرامج معتبرة في الزمن الحاضر أيضاً.

الخلاصة

يخلص البحث إلى نتيجة تفيد أنّه لا يمكن إثبات المقولة التي تذهب إلى نفي البرنامج عن الفقه بشكل مطلق، وتعهد به إلى العلوم البشرية. في المقابل لا يمكن الركون إلى دعوى الغنى البرنامجي في الفقه، والادعاء بأنّ الفقه يتضمن في بنيته وصميمه وقوامه عرض برامج التنفيذ بالإضافة إلى بيان الحكم.

على أنه ينبغي أن يُلحظ أنه في الموارد التي تكون بها برامج التنفيذ خارج دائرة الفقه بعيدة عن مجاله، يتحتم رعاية الضوابط والقِيَم والأحكام الدينية في صوغ تلك البرامج.

إنّ ما يدور الآن في أروقة مجلس الشورى الإسلامي في التجربة الإيرانية يرجع في حقيقته إلى هذين النوعين من البرامج، فبعض أعمال مجلس الشورى وما يدور فيه من بحوث ونقاشات ومدارسات، إنما ينصبُّ على أمور دنيوية ينبغي للمجتمع أن يتخذ القرار المناسب بشأنها. وبعض آخر يدور حيال أساليب إجراء الأحكام ويرجع إلى كيفية تطبيق القوانين الدينية.

على أنّ قيمة هذه القوانين ـ التي يشرّعها المجلس ـ منوطة بعدم مغايرتها للشرع والدستور؛ أي بعدم مغايرتها القِيَم والأحكام الدينية.

بتعبير أخير: إن أجزاء واسعة من البرنامج بكلا معنييه، تقع على عاتق الناس أنفسهم، استناداً إلى قوله سبحانه: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[1]، وإن كان للفقه مسؤوليته في التشريع وبيان الحكم في بعض الأجزاء أيضاً.

وبذلك لا معنى للمقولات الكلية المطلقة، بل المسألة مركبة تنطوي على التداخل وعناصر عدة، ولا يجوز اختزالها بعنصر واحد أو برؤية مستعجلة.

(1) سورة الشورى: الآية 38.

الغزو الثقافي

خطوط التعارض بين رؤيتين داخليتين

خلفية الموضوع

من المفيد أن نشير إلى خلفية ظهور كتاب هذا المقال الذي صدر عن مؤسسة اطلاعات الصحفية الطهرانية، تحت عنوان «فرهنك مهاجم، فرهنگ مولد» (473 صفحة من الحجم الوسط). ففي غمرة الاهتمام الذي تصاعد قبل عدة سنوات، ومنذ مطلع التسعينيات من القرن العشرين تحديداً، حول الغزو الثقافي كحالة يتعرض المجتمع الإيراني لعناصرها ومؤثراتها، شهدت وسائل الإعلام المختلفة في البلد نشاطاً مكثفاً حول الموضوع. وكان من الطبيعي أن يتضمن هذا الكم الغث والسمين، الرؤى الاستعراضية السطحية إلى جوار الرؤى التحليلية العميقة، وكذلك اتسمت المعالجات بالتنوع بين ما جاء منطبعاً بردود فعل سريعة متعجلة، وبين ما يحمل تحليلات متكاملة تترتب عليها خطة بعيدة المدى.

عناصر التنوع هذه في الكيفية والطرح والمعالجة، يمكن التدليل عليها بعشرات الشواهد، وتصلح أن تكون بنفسها محوراً للمتابعة

والتحليل، تؤشر حصيلته إلى طبيعة الاهتمام الموجود بموضوع حساس كالغزو الثقافي.

وإذا كانت عملية تحليل الاتجاهات هي مسألة غير واردة في هذا المقال، فإنّ علينا أن نذكر بملاحظة أشرنا إليها أكثر من مرة، تتمثل في قدرة التحليل النظري على ابتلاع الموضوع الذي يحلّله أحياناً، أو على الأقل تمييعه عبر إغراقه بالأطر والخلفيات والتفاصيل.

وهذا ما حصل في بعض الاتجاهات التي تناولت الغزو الثقافي بالرصد والتحليل. فعلى قدر وضوح هذه العملية وكثرة مصاديقها في الخارج، جاءت بعض التحليلات لتطمس حالة الوضوح، وتجعل الإنسان يشعر حين يقرأ عنها، بحالة شديدة من حالات انفصال الوعي. فهو من ناحية يلمس من خلال مفردات الواقع وحركة الحياة من حوله، حضور قضية الغزو ووفرة مصاديقها، في حين تنقله تلك الاتجاهات التحليلية المغرقة في التجريد، إلى متاهات وتفاصيل يعجز معها عن الربط بين الموضوع والتحليل. وحينئذ سيكون رد فعله، إمّا أن ينكر أساساً أيّ قيمة تكون للتحليل النظري، أو أنه يتنكر للواقع نفسه، فيخفِ وعيه للمشكلة دون أن تخف المشْكلة حقيقة في الواقع، وهاتان الحالتان كلاهما تعبّران عن زيف؛ الأولى تعبر عن تزييف في الوعي؛ والثانية تعبر عن تزييف في الواقع.

إنّ ما نحتاج إليه هو نظرة متوازنة لمهمة التحليل النظري، فالمفروض في التحليل النظري أن يمنحنا رؤية واضحة سليمة للواقع، وهذه مهمة عسيرة على أي عال.

نعود إلى أصل القصة لنقول: إنّ بعض الاتجاهات النظرية التي

عالجت قضية الغزو الثقافي في المجتمع الإيراني، وقعت في العيب المشار إليه آنفاً من خلال إصرارها على تجريد القضية وفصلها بالتنظير الزائد عن واقعها.

عند هذه النقطة، تصادمت الرؤى في تناول الغزو الثقافي بين صحيفتي: كيهان واطلاعات، وكلاهما من صحف طهران المسائية اليومية؛ وكلاهما تتمتعان بسمعة طيبة وقاعدة عريضة من القرّاء. والتنافس بينهما هو أمر لا يمكن إنكاره أو التخفي عليه.

إذا أردنا أن نتحرك في إطار مصداق محدود لا نتعداه، فيمكن أن نشير إلى أنّ أوسع معالجة لصحيفة كيهان هي تلك التي صدرت للكاتب محمد شفيعي، بعنوان «تهاجم فرهنگی ونقش تاريخی روشنفكران» أي: الغزو الثقافي والدور التاريخي للمثقفين. وهذا الكتاب هو أساساً مقالات صحفية عكست إلى حد كبير رؤية صحيفة كيهان الفارسي عن قضية الغزو. إلى جوار ذلك بادرت صحيفة اطلاعات إلى معالجة الموضوع نفسه بمقالات يومية للكاتب جلال رفيع، جاءت فيها الرؤية تتصادم أو على الأقل تتقاطع مع مضمون الرؤية التي حملتها مقالات صحيفة كيهان، وعادت لجمع المقالات وإصدارها في كتاب «فرهنگ مهاجم، فرهنگ مولد». وبالمناسبة نود أن نشير إلى أنّ عنوان الكتاب في مدلوله الدقيق يستعصي على الترجمة الحرفية، ولذلك نكتفي هنا بالإشارة إلى أن الكاتب يقصد بعنوان كتابه، إلى أن الثقافة المهاجِمة (بكسر الجيم) التي تمارس الغزو ولها قدرة الصدّ، هي فقط الثقافة المنتِجة (بكسر التاء) أي المولدة للمعاني والخصبة بالأفكار، التي تنطوي على عناصر إبداع. فثقافة تحمل مثل هذه الخصائص هي وحدها ـ برأي الكاتب ـ التي لها

القدرة على ممارسة الهجوم ضدّ الثقافات الأخرى؛ وهي وحدها ـ برأيه أيضاً ـ التي لها القدرة على صدّ الهجوم.

من لوازم هذا العنوان الذي أثار صحيفة كيهان ودعاها للرد عليه، الأمران التاليان:

أولاً: إذا افترضنا أنّ الغزو الثقافي الذي يمارس ضد المجتمع الإيراني، إنما يتم بفعل الثقافة الغربية، فإن معنى ذلك أن الأخيرة هي ثقافة منتِجة تتسم بثراء المعاني وغنى الأفكار وخصوبتها، وتنطوي على الإبداع، وإلّا لما استطاعت أن تتأهل لممارسة الغزو ضد غيرها.

ثانياً: لكي تنهض ثقافتنا (ثقافة المجتمع الإيراني) بمهمة صدّ غزو الثقافة الغازية، فعليها أن تكون ثقافة منتِجة مبدعة، خصبة في المعاني والأفكار، ذلك أنّ الثقافة المولدة هي وحدها القادرة على ممارسة الصد، ومواجهة الغزو الثقافي.

من الأمانة أن نشير إلى أنّ الكاتب جلال رفيع من صحيفة اطلاعات لا ينطلق في وصفه لمصطلحي: الثقافة الغازية، والثقافة المنتِجة، من رؤية تقييمية أخلاقية، تنطلق بدورها من معايير فكرية (أيديولوجية) في الوصف، وإنما هو يكتفي بوصف موضوعه منطقياً.

معنى ذلك، أنه حين يصف الثقافة الغربية بأنها ثقافة مولدة ومنتِجة، لقدرتها على ممارسة الغزو، فهو لا يريد أن يذم أو يمدح الثقافة الغربية ـ فلذلك حقل آخر من الدراسة ـ إنما يريد أن يخضعها ـ برأيه ـ للتحليل المنطقي، فيقول: هي تمارس الغزو لأنها ثقافة منتِجة، وذلك تأسيساً على مقدمته الكبرى التي انتهى فيها إلى أن الثقافة المولدة هي وحدها الثقافة التي لها قدرة على ممارسة الغزو وصدّ الغزو في الوقت نفسه.

كذلك حين يقول إنّ ثقافة المجتمع الإيراني ينبغي أن تكون ثقافة منتِجة، حتى يكون بمقدورها أن تمارس صدّ الغزو، فهو لا يريد أن يقدح أو يمدح هذه الثقافة ـ فذلك موضوع آخر ـ بقدر ما يريد أن يحلل موضوعه ـ الغزو الثقافي ـ منطقياً.

ثمة ملاحظات أخرى جديرة بالانتباه. فالكاتب جلال رفيع حينما يتحدث عن الغزو الثقافي كموضوع ثقافي، ويفترض بأنه ينبغي أن يُواجه بسلاح يشترك معه في الماهية؛ أي بالثقافة نفسها، لتتحدّد عنده القضية بالنحو التالي: ما دام كان الغزو الثقافي موضوعاً ثقافياً فينبغي أن يُواجه بالثقافة نفسها؛ حين يتحدّث بهذا المنطق فهو لا يريد أن يسقط تحليله بمفارقات موضوعية (خارجية) على صعيد ما يحيط القضية برمّتها من وقائع متنوعة وشروط غير ثقافية.

كلا، فهو يدرك تماماً أنّ الغرب يمارس الغزو الثقافي بدوافع سياسية وبقدرات السياسة نفسها. وهو إلى ذلك يؤمن إلى جوار أن يكون الرد ثقافياً على الهجوم الثقافي للثقافة الغازية، يؤمن بضرورة أن تترافق العملية مع شروط أخرى بعضها اجتماعي واقتصادي، وبعضها قضائي يتمثل بإجراءات منع وحظر على بعض وسائل الغزو وآلياته. لكنه لا يريد للشروط الأخرى ـ الاجتماعية والسياسية والقضائية ـ أن تشغل المسار الأصلي للموضوع الذي ينبغي أن تشغله الثقافة، فتتحول من استثناء، ومن عناصر مساعدة في دعم المسار الأصلي للموضوع، إلى قاعدة وعناصر أساسية، فإذا حصل ذلك خرج الموضوع برأيه عن ماهيته الثقافية.

إذا أردنا أن نستعين بمثال عملي نستمده من واقعة يعيشها المجتمع

الإيراني، فيمكن أن نعود في توضيح مراد الكاتب إلى نص للشيخ إمامي كاشاني خطيب جمعة طهران، يتعلق بالموقف من «الأطباق اللاقطة» التي أثارت جدلاً واسعاً في الواقع الإيراني، قبل أن تؤول إلى قرار المنع الذي اتخذه مجلس الشورى الإسلامي.

مؤدّى هذا الموقف: أنّ قضية الأطباق اللاقطة للبث التلفزيوني، هي قضية ثقافية ينبغي أن تواجه مبدئياً وعلى المدى الطويل بردٍّ من سنخها، ينطلق بالدرجة الأساس من مؤسسة الإذاعة والتلفزيون في الجمهورية الإسلامية. هذا هو الأصل؛ بيدَ أنّ هذا الأصل لا يتعارض مع قرار تشريعي يحظر استخدام الأطباق اللاقطة مؤقتاً، إلى أن تتهيأ ممكنات الحل الأصيل. ولكي نرى هذه الرؤية بدلالتها الواضحة نقدم ترجمة للموقف الذي عبرّ عنه الشيخ إمامي كاشاني إمام جمعة طهران المؤقت، حيث قال: «ينبغي لنا أن نواجه الغزو الثقافي بطرق ثقافية، ومردّ ذلك إلى أنّ الهجوم الثقافي هو عمل ثقافي، فهو يحتاج إذاً إلى رد ثقافي. وعليه، فإنّ ما نحتاج إليه في مواجهة الغزو الثقافي للأطباق اللاقطة، هو بحث تخصصي، ينبغي أن تبادر إليه مؤسسة الإذاعة والتلفزيون...». ثم يذكر في بقية النص بعض المقترحات.

ما يعنيه الكاتب جلال رفيع في «المواجهة الثقافية للغزو الثقافي» هو أمر لا يخرج عن هذا الإطار. فالأصل للثقافة، لكن لا مانع من أن يُحمى الردّ الثقافي بإجراءات مساعدة قضائية وسياسية واقتصادية، وذلك بما يتسق مع الموضوع.

خطوط التعارض

قبل أن نذكر خطوط التعارض بين الرؤيتين، نشير أولاً إلى محذور

غالباً ما يترافق مع الرؤى المتعارضة، هذا المحذور يتمثل بميل كل رؤية إلى التمسك بموقفها على نحو متشدد، يقود إلى حالة من التفريط والإفراط، ولا ترى الجاهل إلّا مفرِطاً أو مفرّطاً.

ومحاذير مثل هذه الحالة يمكن أن نلمسها في الرؤيتين التي نتحدث عنهما، حول الغزو الثقافي كقضية عملية يعيشها المجتمع الإيراني ويعاني من آثارها السلبية.

بمثال بسيط نجد أنّ كتاب صحيفة كيهان يؤكد بشكل مكثفٍ خطرَ النخب الثقافية في الترويج للغزو الثقافي، وبث عناصره في أوساط المجتمع. وفي سبيل التدليل على صحة رؤيته، لا يكتفي بتحليل دور هذه النخب في الحاضر، كما تابعه من خلال بعض المنابر الثقافية الداخلية، إنما يستفيد من التحليل التاريخي في تعضيد رؤيته، حيث يعود إلى تاريخ نشوء النخب الثقافية في إيران؛ ليلاحظ من خلال متابعة موقعها ودورها وفكرها، إنها كانت تتحرك على مسار يلتحق دائماً أو غالباً، بثقافة التغريب، كثقافة غازية لثقافة المجتمع الإيراني، ليس هذا وحده، بل وكانت غالباً ملتحمة مع النخبة السياسية الحاكمة بحيث إنّ وجودها بدا كأداة بيد الأنظمة الحاكمة.

في النقطة المقابلة لهذا التأكيد البارز في كتاب صحيفة كيهان، يأتي كتاب صحيفة اطلاعات ليخفف كثيراً من أثر هذه النخبة ودورها في الغزو الثقافي.

هو لا ينكر الواقع التاريخي لهذه النخبة تماماً، إنما يتساءل عن قدر ما يمكن أن تمثله من أخطار حقيقية على واقع المجتمع، خاصة وهي تعيش حبيسة أفكار نخبوية خاصة، وأوهام من نوع أمنيات المثقفين. هو

يقول: إنّ نخبة صغيرة مقيدة بأغلالها الفكرية وحبيسة أمنياتها الخاصة، لا ينبغي أن نصورها وكأنّها «غول» يهدد ثقافة المجتمع برمّته، بل ويتساءل عمّا إذا كان مثل هذا العمل في التخويف من خطر هذه النخبة، مفيداً ويحقق الفاعلية المرجوّة على طريق صدّ الهجوم الثقافي؟ ثم يميل في ثنايا الكتاب للحديث عن توافق تشهده الفئة المثقفة مع المجتمع، وذلك على عكس التعارض التقليدي الذي يحفل به تاريخ المجتمعات بين النخبة والمجتمع.

ما نراه أنّ التعارض في الرؤية، وفي الموقف من النخبة المثقفة المتغربة تحديداً، يتجاذبه حدَّا الإفراط والتفريط. فعلى فرض أننا أردنا أن نسلم بأنّ كتاب كيهان انطوى على نوع من المبالغة في دور هذه النخبة وآثارها السلبية في ممارسة الغزو والترويج له، وتحوّلها إلى أن تكون أداة من أدواته، فليس من الصحيح أبداً أن ننساق مع رؤية كتاب اطلاعات التي تخفف كثيراً من دور هذه النخب ومخاطرها، ثُم ليس صحيحاً ما أشار إليه الكاتب من توافق بين هذه النخب والمجتمع، بل التعارض بينهما على أشده كما تشير المعلومات التاريخية والدراسات والمتخصصة في هذا الشأن.

أجل، من المهم أن لا يبالغ بدور النخبة المثقفة وخطرها، بحيث تحجب هذه المبالغة العناصر الأخرى في المشكلة، وبحيث تكسب النخب دوراً يفوق حجمها الواقعي بكثير. من الصحيح أيضاً ما ذهب إليه الكاتب جلال رفيع من أنّ النخبة وغيرها ليس بمقدورها أن تؤثر في ثقافة المجتمع، إلّا إذا كانت هذه الثقافة ـ كما هي سائدة في المجتمع ـ تنطوي على ثغرات وعوامل تفكك وضعف، تسمح بنفوذ العناصر الغريبة إليها.

ومن الصحيح كذلك أنّ التهويل ببعض الأخطار قد يخفي العناصر الحقيقية الأخرى في المشكلة، ويميع من ثمّ مسؤولية بقية الأطراف، التي لو كانت قد نهضت بها، لما توفرت الأرضية التي تينع عليها عناصر الخطر.

لكن في كل الأحوال، ينبغي أن نحتفظ إلى جوار ما نستفيده من تعارض وجهات النظر وتصادمها، بالمسار الصحيح الذي يمنحنا رؤية سليمة بعيدة عن الإفراط والتفريط قدر الإمكان. وقد قال الإمام علي عليه السلام: «لا ترى الجاهل إلا مفْرطاً أو مفرّطاً».

على خلفية هذه الملاحظة، نستطيع أن نشير إلى خطوط التعارض بين الرؤيتين، من خلال العناصر التالية:

أولاً: يتحدث الكتاب الأول (كتاب كيهان) عن الغزو الثقافي كموضوع خارجي ينفذ إلى المجتمع من خارج الحدود. في حين نرى أن جوهر الكتاب الثاني (كتاب اطلاعات) يؤكد أهمية العوامل الداخلية في الغزو؛ هذه العوامل التي يرصدها في ممارسات وسائل الإعلام وفي البنية الاجتماعية والسلوكين السياسي والاقتصادي، ويخصص للثقافة في نفسها موقعاً مميزاً في هذه الأسباب، من دون أن يغفل العناصر الخارجية، لكنها تحتل في دراسته موقعاً هامشياً.

ثانياً: يؤكّد الكتاب الأول خطورة دور النخب الثقافية المتغربة، في كونها وسيطاً فعالاً لرواج عناصر الغزو الثقافي، وبثها على أوسع نطاق في المجتمع. في حين يرى كتاب اطلاعات، أن التركيز على دور هذه النخبة هو أمر مبالغ فيه، وأنها هامشية محدودة الأثر، ثُمّ يعلل سبب التأكيد على دور النخبة في مسلك هروبي يتغافل رؤية العناصر الحقيقية

(وهي عناصر داخلية كما مر) ويتجاهل المسؤوليات التي ينبغي أن تضطلع بها المؤسسات والمراكز المحلية المعنية.

ثالثاً: من النقاط الأساسية الفارقة بين الرؤيتين، أنّ كتاب اطلاعات يؤكد أنّ الهجوم والصد، هما من خصائص الثقافة المنتِجة المولدة التي تتسم بالإبداع؛ لذلك لا خيار حقيقي فاعل أمام المجتمع الإيراني لمواجهة الثقافة الغازية، إلا بإنتاج ثقافة منتجة مولدة يكون بمقدورها ليس صدّ الثقافة الغازية وحسب، وإنما التحوّل إلى مواقع الهجوم.

رابعاً: يلحّ كتاب صحيفة اطلاعات على أنّ الغزو الثقافي هو موضوع ينبغي أن نتعامل مع جوانبه المختلفة من خلال الثقافة، حتى يصح أن نواجه الغزو بسلاح من سنخ هويته. هذا هو الأصل، بيدَ أنه لا يرفض إلى جواره، الاستعانة بعناصر أخرى كالإجراءات القانونية وغير ذلك.

المشهد الإيراني من الداخل

ملفات الثقافة وشواغل التنمية السياسية

عند كل دورة انتخابية يشهدها البلد تتصاعد اهتمامات المطبوعات الداخلية وهي تسلط الضوء بكثافة، على قضايا كثيرة ذات صلة بالواقعين السياسي والثقافي، وبتقاطعات الأفكار والقضايا. وهذا ما حصل أيضاً مع انتخابات الدورة الأخيرة لمجلس خبراء القيادة.

فمن الملفات التي راحت تركز عليها المطبوعات كثيراً، هو ملف الأحزاب، وفي ما إذا كانت الساحة الإيرانية بحاجة إلى تدشين العمل الحزبي أم لا. كما أخذت المجلات والدوريات المختلفة تؤكد أهمية جوانب متحركة من الفقه تتصل بدائرة الفقه السياسي، والفقه الولائي (نسبة إلى ولاية الأمر أو الحكومة بشكل عام) الذي يشمل الأحكام التي يصدرها النظام وطبيعة الموقف الشرعي منها، وفي ما إذا كانت تُقاس بالأحكام والقرارات التي يصدرها الحاكم الإسلامي الأعلى (القيادة الإسلامية) أم لا، وفقه التغيير الاجتماعي، بالإضافة إلى «فقه المسائل الثقافية».

عند العنوان الأخير قد يستغرب البعض الحديث عن «فقه المسائل

الثقافية»، على حين نجد أنّ مسألة الدولة وتجربة التطبيق السياسي للإسلام، فتحا الباب واسعاً أمام أنماط من الفقه، ربما لم تكن مألوفة خلال قرون، بالأخص في الفقه الشيعي الذي كان منزوياً عن المعترك السياسي والاجتماعي للحياة بفعل عوامل إقصاء معروفة.

البطانة الفقهية ومسألة الحرية

إذا كان لا بد من مثال، نجد أنّ قضية مثل قضية الحرية الفكرية تدخل في باب فقه الثقافة أكثر مما تدخل في مجال المقولات الفكرية والبحث الثقافي المحض. معنى ذلك أنّ الحرية الفكرية هي مقولة تخضع قبل كل شيء، للمحددات الفقهية ولموقف النظرية الفقهية، ثُمّ تتحرك في المجال الثقافي بعد أن تكتسب عنواناً وتحديداً فقهياً واضحاً.

فطبيعة الفهم الإسلامي، تنعكس على التصور الذي يصدر منه النظام السياسي أو الاجتماعي وطبيعة القراءة التي تتحكم بعقل الفقيه، وهو يتماس مع قضية الحرية وما يرتبط بها. فالفقيه يتأثر بنسق ذهني كلامي أو فلسفي أو عرفاني أو نصوصي، يُسقط تأثيراته مباشرة على مواقفه الفقهية من هذه القضايا.

ما يهمنا من هذه الإشارة أنّ الفقه مثلما يتأثر بالنسق الذهني المسبق للفقيه، فهو يؤلف بطانة كلية شاملة تلف قضايا الحياة لما يحدد موقف الشريعة إزاءها، وذلك في الدائرة التي تدخل في نطاق الدين واختصاصه.

هذه النظرة الشاملة للفقه تستند إلى خلفية تقول: إنّ قضايا الحياة تخضع بجميع ألوانها إلى الموقف الشرعي ومحدداته، على اختلاف

كلامي في الحدود التي يمتد بها الدين في نطاق قضايا الحياة، من تلك التي تُركت للإنسان تحت عنوان: منطقة العفو أو المباحات أو منطقة الفراغ.

للتدليل على موقف معاصر لهذه الرؤية الفقهية الشاملة، ما زلنا نتذكر مقولة للإمام الخميني (ت: 1989م) الراحل في هذا المضمار تعكس هذا المعنى، إذ كان يذهب إلى أن الحكومة تجسيد عملي لفقه الإسلام، ولمّا كانت الحكومة تمتد إلى مختلف مناشط الحياة، فحينئذ سيمتد الفقه بامتدادها. من هذا المنظور نستطيع أن نكتشف في جميع القضايا التي تُثار الآن على صعيد حركة المطبوعات، خلفية فقهية وفكرية للمسائل المتصلة بالشأن الانتخابي والحياتي، يختلف فيها الموقف من قراءة إلى أخرى.

فقضية مثل قضية الأحزاب لا تجد مبناها الفقهي من خلال شرعية العمل الحزبي وطبيعة موقف الفقه الإسلامي من ذلك وحسب، بل تعثر لها على جذور أخرى في الفقه والفكر، تتحرك في مجالات التغيير الاجتماعي، ومواقف الفقه الإسلامي من هذه الدائرة. كما لقضية الأحزاب صلة بالفقه السياسي، وبواقع التغيير الثقافي ودور النخبة العلمانية وموقعها، ودور رجال الفكر والثقافة، وطبيعة الموقف من النخب المتغربة، والتأثيرات السلبية للثقافة والحياة الغربيين في المجتمعات الإسلامية.

أردنا أن نخلص من هذه الإطلالة إلى أن قضايا الحياة تتشابك في ما بينها، وأن الفقه الإسلامي لا يمكن أن يكون بعيداً عن هذا التشابك. وكانالله السيد الخميني يؤكد بأنه ليس بمقدور الفقيه أن يعتذر عن ممارسة التفقيه في أيّ دائرة من دوائر الحياة.

المثقف والمثقف الديني

من الملفات التي عاودت حركة المطبوعات الاهتمام بها، الموقف من المثقف والنخب المثقفة، وطبيعة الدور الذي يمكن أن تمارسه في عملية التغيير الاجتماعي والبناء الثقافي.

من أجل أن نضع القارئ خارج الجمهورية الإسلامية في إطار القضية، نستعيد بعض العناوين والإصدارات الثقافية والفكرية التي اهتمت بها.

من المساهمات المتطرفة والمنحازة، قدم محمد دشتي كتاباً بعنوان «مذهب روشنفكرى» (النِّحْلة الثقافية أو المذهب الثقافي) ناقش فيه تيار النخبة برؤية تحمل الكثير من الإسقاطات القسرية وتصدر من نظرة ضيقة، لا يمكن أن يكتب لها النجاح في مجتمع مفتوح نسبياً كالمجتمع الإيراني. كذلك ساهم أحد مثقفي النخبة في البلد محمد جواد لاريجاني بدراسة موسعة صدرت في كتاب حمل عنوان «نقد ديندارى ومدرنيسم» (نقد التدين والحداثة). وهذه المحاولة ترى إمكانية توجيه النقد لبعض الأوساط الدينية، إلى جوار النقد الذي وجّه إلى النخب المتغربة والتيار الثقافي المتعلمن. ولكن بممارستها النقد المزدوج لم تلتزم الحياد البارد، بل انحاز الدارس لبناء رؤية إسلامية، وإن كان لم يُعفِ الإسلاميين من النقد. بديهي أن الأدوات المنهجية والمعرفية التي صدر منها لاريجاني، عززت الموضوع المطروح بإمكانات لا يمكن أن تُقاس مطلقاً بالرؤية المبسطة المتطرفة التي قدمها دشتي في كتابه الآنف.

ممن دخل هذه الممارسة الفكرية السيد محمد خاتمي (رئيس الجمهورية السابق) في مجموعة مثيرة من البحوث، ضمها كتابه «بيم

موج»، ناقش فيها مسألة المثقف والمثقف الديني، والمثقف العلماني، منبهاً إلى حاجة المجتمع في إيران إلى دور المثقف الديني بالذات.

من أصحاب الأطروحات في هذا المضمار عبد الكريم سروش في كتابه «ديندارى رازدانى روشنفكرى»، وهو محاولة لقراءة المشهد الاجتماعي من خلال ثلاثة تيارات تؤثر فيه، هم: المتدينون، الحكماء، والمثقفون. وقد خلص في أطروحته لحاجة إيران إلى الفقيه ـ المثقف متمثلاً في أنماط شخصيات فقهية ذكرها، مثل مرتضى مطهري (ت: 1979م)، ومحمد باقر الصدر (ت: 1980م)، ومحمود الطالقاني (ت: 1979م)؛ كما إلى المثقف ـ المتدين في نمط شخصية كشخصية مهدي بازركان (ت: 1996م) كما أشار المؤلف.

ممن ساهم في النقاش الدائر السيدة زهراء رهنورد الكاتبة الإيرانية المعروفة، وهي عقيلة السيد مير حسين موسوي آخر رئيس وزراء في الجمهورية الإسلامية قبل تعديل الدستور.

المهم في دراسة السيدة رهنورد أنّها عُنيت بالجانب التطبيقي، وأخذت على عاتقها بحث دور النخبة في النهضة الإسلامية في إيران، وفي منهج الإمام الخميني الراحل بالأخص.

قبل سنوات كانت مجلة «گزارش» (التقرير) قد بدأت ملفاً عن دور النخبة، افتتحته بدراسة نقدية عنيفة هاجمت فيها عن غير وجه حق، الكاتب المرموق جلال آل أحمد (ت: 1969م) ثمّ راحت تواصل الحوار في حلقات أهدأ وأكثر موضوعية في أعدادها اللاحقة، من خلال الانفتاح على رؤى متعددة حتى لو كانت متقاطعة ومتضادة.

مما يمكن أن يُشار إليه هو السجال بل المعركة المضمرة بين

مجلتين، تعبران عن موقعين فكريين متعارضين. صدر من الأولى التي تحمل عنوان «كيان» أكثر من أربعين عدداً، على حين لم تتجاوز الثانية التي تحمل عنوان «شرق» بضعة أعداد قبل أن تتوقف عن الصدور، دون ذكر الأسباب. لقد كان السجال مفيداً بين هاتين المجلتين أو قُلِ المشروعين الثقافيين، حيال الكثير من القضايا منها الموقف من المثقف والمثقفين.

ملف الهجوم الثقافي

من الملفات الأخرى التي تُعاود المطبوعات طرحها أثناء الهبّات الانتخابية، هي القضية الثقافية وطبيعة الموقف من ثقافة الآخر، بالإضافة إلى آليات التغيير الثقافي في الداخل.

وفي السنوات الأخيرة، برز في صلب القضية الثقافية موضوع الغزو الثقافي، حيث راح ينشط الاهتمام به في الوسط الفكري الثقافي في داخل البلد.

في سياق تاريخية هذا الملف، أصدرت وزارة الإرشاد الإسلامي كتاباً للسيد علي الخامنئي بعنوان «الغزو الثقافي»، يعكس رؤية حيال الموضوع. كما بادرت صحيفة كيهان المسائية اليومية لفتح ملف مفصَّل عن الموضوع. عادت لتجمع مادته في كتاب صدر عن المؤسسة بعنوان «تهاجم فرهنگی ونقش تاريخی روشنفكران» (الغزو الثقافي والدور التاريخي للمثقفين) طبع مرتين، وخصص فيه الكاتب إسماعيل شفيعي سروستاني، فصولاً واسعة عن النخب المثقفة في إيران نشأة وتطوراً ودوراً حاضراً.

على غرار ملف صحيفة «كيهان»، افتتحت صحيفة «اطلاعات»

اليومية المسائية ملفّاً عن الموضوع ذاته، عادت لإصداره في كتاب ضخم حمل عنوان «فرهنگ مهاجم فرهنگ مولد» (الثقافة المهاجمة هي الثقافة المُنتِجَة) ركز فيه الكاتب جلال رفيع، على أن أرضية الغزو الثقافي تتمثل دائماً بضعف الداخل، فكلما كان الداخل محصناً ثقافياً كلما ازدادت قدراته على مواجهة رياح الغزو، ثم عاد ليشير في نقطة أساسية ثانية، إلى أن الثقافة المُنتِجَة هي الثقافة التي تتحلى بقدرات النفوذ إلى الساحات الأخر، ويكون لها تأثير على الآخرين.

ما يعنينا من الإشارة إلى هذا الكتاب، أنه جاء يحمل رؤية متقاطعة بالكامل ـ تقريباً ـ مع ملف صحيفة «كيهان» وكتابها حول الموضوع. ففيما أكد كتاب «كيهان» على دور النخب المتغربة كوسيط في تمرير مضامين الغزو الثقافي، رأينا ملف «اطلاعات» يولي الساحة الداخلية في محتواها ومقوماتها الاهتمام الأول في نفوذ تيارات الغزو الثقافي، من دون أن يهمل دور النخب بالكامل.

لا يفوتنا أن نشير من بين الفصليات المثيرة التي قطعت شوطاً في هذا المعترك، إلى فصلية «15 خرداد» التي تهتم بالدراسات التاريخية عامة، وبتاريخ الثورة الإسلامية خاصة. فقد التزمت هذه المجلة موقف الهجوم العنيف على الخط الليبرالي والنخب المثقفة، ثم انعطفت إلى فتح ملف المثقفين، فهاجمت المفهوم بعنف، معززة هجومها بسلسلة من الدراسات التطبيقية، ركزت جزءاً كبيراً منها على مهاجمة المثقف الإيراني ذائع الصيت وعالم الاجتماع علي شريعتي (ت: 1977م)، ما أدى إلى ردود فعل واسعة ومتباينة في المطبوعات الداخلية، جاءت بجلّها تعترض على الطريقة العنيفة التي اعتمدت عليها المجلة في تناول

الموضوع، ما أدى بعد وهلة إلى تغييرات في التحرير، وإلى استبدال الإشراف على مركز الدراسات التي يصدرها، وعودة المجلة بالتالي إلى التزام رسالتها في تقديم الدراسات التاريخية الخاصة عن الثورة الإسلامية، لما يعزز بناء رؤية محددة في الموضوع.

هكذا يتبين أن ملف المثقف ودور المثقفين يعبر عن أحد الشواغل الأيديولوجية للساحة الإيرانية في مرحلة ما بعد الانتصار. من هذا المنطلق نستبعد أن يتضاءل الاهتمام به، بل سيبقى ساخناً ومفتوحاً على رؤى منوَّعة ومتقاطعة، ما دام المجتمع يعيش حركة دائبة باتجاه حسم خياراته في قضايا التغيير الاجتماعي والثقافي.

في كل ذلك يبقى المهم بإزاء هذه الخريطة المبسطة للاهتمامات، أن نتعرّف على المدلولات الاجتماعية والثقافية الثاوية وراء هذه الظواهر.

التنمية السياسية

لقد نشّط مجيء الرئيس خاتمي الشواغل الآنفة، وأضاف إليها المزيد بالأخص في الجانب السياسي. فعنوان برنامج خاتمي في هذا الجانب، هو تنشيط عملية التنمية السياسية. وبرنامجه هو أن يتم التنشيط من خلال الدستور كميثاق وطني تلتقي عليه جميع القراءات، ومن ثُم فهو يريد للدستور أن يتحول إلى معيار أو إلى مرجعية تُقاس على ضوئها أطروحات الجميع.

وإذا كان شعار القوننة أو حاكمية القانون الذي ما يزال يدعو إليه الرئيس خاتمي، يمكن أن ينصرف بمفهومه العام إلى جميع مرافق الحياة

وشؤونها، فإنّ طليعة ما يؤكده في هذا الشعار هو مرجعية الدستور وحاكميته، وأن لا يكون هناك برنامج أو فئة أو موقع خارج الدستور أو فوقه.

تثير قضية التنمية السياسية في إطار الدستور مسائل كثيرة، بعضها نظري وبعضها تنفيذي، مثل: قضية الأحزاب، حرية النقد، الحرية السياسية، المشاركة السياسية للشعب أو دور الشعب في الوضع السياسي للبلد، حق المعارضة في إطار الدستور.

حاول خاتمي أن يقدم مُركَّباً يستوعب بعض المعضلات النظرية للتنمية السياسية، ويجسد الأطروحة في آن، من خلال المجتمع المدني الإسلامي، الذي تحوَّل هو الآخر إلى نقطة تقاطع في الرؤى. هذه باختصار هي بعض الملفات الثقافية والنظرية التي اصطحبتها انتخابات مجلس خبراء القيادة، وهي إلى ذلك تعكس بعض شواغل العمل الفكري في إيران خلال العقود الثلاثة الأخيرة.

القسم الرابع

منهجيات ومداخلات نقدية

اتجاهات منهجية وفكرية في الكتابة عن الثورة الإسلامية

من المؤكد أنّ عدد ما كتب عن الثورة الإسلامية في إيران يتجاوز المئات، وهو يرتفع إلى الآلاف إذا أردنا أن نضم إليه عناوين البحوث والمقالات والدراسات.

لا نملك معطيات رقمية متكاملة عن هذا الكم، سوى إحصاء نُشر في إيران عام 1981م أشار إلى أن أكثر من (300) كتاب نُشر حول الثورة حتى ذلك التاريخ، بمختلف اللغات وفي بلدان العالم المختلفة. وثمة إحصاء آخر صدر نهاية العام 1985م أحصى أكثر من (800) كتاب كانت قد تناولت حدث الثورة والحرب العراقية ـ الإيرانية، ومسألة الرهائن، وقضية بني صدر، والخط الليبرالي عموماً.

أغلب الظن أنّ هذين الإحصاءين تقصّيا معطياتهما من خلال ما كتب في أمريكا وأوربا وحسب، دون أن يأخذا بنظر الاعتبار ما شهدته الساحة العربية على هذا الصعيد. صحيح أنّ تفاعل الساحة العربية مع الحدث الإيراني لم يبلغ مع الأسف، مستوى ما شهدته أمريكا وأوربا ـ بغض النظر عن طبيعة المعالجة ومنهجها ومحتواها ـ، إلّا أنّ الصحيح كذلك،

أنّ الساحة الثقافية العربية لم تهمل الحدث تماماً، إنما حاولت أن تتعاطى معه بدوافع فكرية أو سياسية، فشهدت المكتبة مجموعة من الكتب على هذا الصعيد.

ثمة قائمة طويلة لا تكاد تنتهي من الكتب التي أُلفت في أمريكا وأوربا، تشهدها رفوف المكتبات الإيرانية، حتى نستطيع القول باطمئنان إنّ ما تُرجم إلى الفارسية حتى الآن يتجاوز نصف ما نُشر في عواصم تلك البلدان. غني عن القول إنّ هذه الكتب تتوزع على اتجاهات أغلبها إن لم يكن معادياً للثورة الإسلامية وخطها، فهي لا تتعاطف معها بتاتاً. مع ذلك يبدو أنّ حركة الترجمة والنشر تسير باتجاه مضطرد، دون أن نلمس ما يمكن أن يحد من سرعتها واتساعها، من عناصر رقابة ثقافية أو سياسية، اللهمَّ إلّا أسعار الورق التي رفعت من كلفة الكتاب، وقللت من مستوى الإقبال والشراء، والكم المطبوع!

على سبيل المثال شهدنا في السنتين الأوليين لانتصار الثورة، ترجمة ونشر مقتطفات من أصل كتاب الشاه «جوابي للتاريخ». لكن سرعان ما عادت المطابع لنشر الكتاب وتوزيعه داخل إيران بنصه الكامل.

لا زالت المحافل الثقافية تتذكر الضجة التي أثيرت في أوساط عائلة بهلوي قبل سنتين، إثر صدور كتاب أحمد علي مسعود أنصاري، بعنوان «من وخاندان پهلوى» (أي: أنا وعائلة بهلوي)، حيث طاردت العائلة الكتاب خارج إيران، وحاولت منع نشره بكل السبل، لما يتضمنه من أسرار فاضحة عن الجوانب المالية والسياسية والأخلاقية للعائلة، إلّا أنّ الكتاب سرعان ما أخذ مكانه في رفوف المكتبات الإيرانية، بل عمد السيد هادي خسروشاهي في مجلته الفصلية الممتازة «تاريخ وفرهنگ

معاصر» (أي: التاريخ والثقافة المعاصرة)، إلى إعادة نشر مقابلة مع المؤلف، دافع فيها عن كتابه ضمن لقاء له مع إحدى الصحف المعادية للثورة التي تصدر في ديار الغرب.

ليس هذا وحده وإنما أخذنا نشهد في السنوات التي أعقبت توقف الحرب وازدهار الحياة الفكرية والثقافية في البلد، طبع ونشر المذكرات الضخمة للسياسيين والعسكريين من رموز العهد البائد، بكل ما تنطوي عليه من معلومات وأسرار خطيرة، وما تتضمنه من مناهج وخطوط متعارضة مع خط الثورة والمسار السياسي الحاكم في البلد. على سبيل المثال، نشير في هذا السياق إلى مذكرات أسد الله علم وزير البلاط الشاهنشاهي، والمشير حسين فردوست رئيس لجنة الأمن في بلاط الشاه، الذي أتحف الذاكرة التاريخية بمجلدين ضخمين، هما كنز من المعلومات عن أسرة بهلوي، وثُمّ غيرها كثير.

ما نشكو منه على هذا الصعيد كثرة ما يصدر وصعوبة متابعته، بالإضافة إلى ارتفاع أسعار الكتب، بعد ارتفاع ثمن الورق، وإن كان سعر الكتاب في إيران لا يزال زهيداً إذا ما قسناه بأثمان الكتب في العواصم العربية، فضلاً عن دور النشر في أوربا وأمريكا، وذلك من خلال المقارنات الدقيقة التي نجريها كل عام حول أثمان الكتب، في الساعات الطويلة التي نمضيها في معرض طهران الدولي للكتاب!

في كل الأحوال فإنّ ما نريد له أن يكون محوراً لحديث اليوم، ليس هذه التفريعات على طرافتها، إنما نهدف إلى رصد بعض أبرز الاتجاهات التي كتبت عن الثورة الإسلامية. ولما كانت عملية الرصد هذه تتطلب إحاطة بما صدر، فقد رأينا أنفسنا مضطرين للانسياق وراء المقدمات التي ذكرناها.

منهجان

قبل أن ندخل في قراءة الاتجاهات التي كتبت حول الثورة للتعرّف على مناهجها ومحتواها، يحسن بنا أولاً أن نحسم مسألة تعليل الثورة وتفسيرها في ذاتها. فالثورة وفق التعليل الماركسي ترتبط بوظائف ومعنى، يختلف عما يقدمه العلم السياسي الغربي، كما يعكسه مثلاً مؤلف «تشريح الثورة» أو كما تعكسها الخبرة الأكاديمية السياسية السائدة في المنطقة.

وسيكون لها مسار آخر حين نكون أمام مناهج خاصة متداولة في الحيز الثقافي والفكري لأهل الثورة أنفسهم.

لتوضيح الفكرة أكثر، نرى أمامنا منهجين يقدم كل منهما نظرته الخاصة في تفسير الثورة وتعليل نشوبها، وفقاً لبناءاته المذهبية الخاصة به. هذان المنهجان هما المنهج الغربي بشكل عام، كما أفرزته وبلورته خبرة العلوم السياسية في الغرب في مبحث دراسة الثورات. وفي الجهة المقابلة له يقف المنهج الماركسي في تفسير الثورة وتعليل نشوبها، وبواعث انفجارها وفقاً للمذهبية الماركسية في دراسة الثورات، على مقتضيات العلوم السياسية الماركسية.

وبين المنهجين، من الصعب أن ندعي أنّ الساحة الأكاديمية العربية والإسلامية أفلحت حتى اللحظة أن تخرج، في مستوى السياسات الرسمية ثقافياً وفكرياً على الأقل، عن قواعد فهم المنهجين في دراسة الثورة، أيّ ثورة كانت.

من هذا المنظور بالذات، نستطيع أن نتفهم الخلل المريع الذي أصاب الكثير من الدراسات التي صدرت من المنطقة حول الثورة الإسلامية، فهي لم تقرأ الثورة من داخلها وتستنبط لها قواعد فهم خاصة

بها، إنما باشرت رأساً عملية إقحام القواعد والرؤى الجاهزة من المنهجين الآنفين.

لنبدأ مع الرؤية المنهجية الماركسية أولاً، شرط أن نذكّر بالفارق الكبير بين انهيار الماركسية كنظرية للثورة وكتجربة في الدولة، وبين بقاء موروثها المنهجي حتى اللحظة، بل وإلى أمد لا يمكن توقع مداه. فالموروث المنهجي وإن كان يتأثر بانهيار نظرية الثورة الماركسية وسقوط أنموذجها في بناء الدولة، إلّا أنّه يبقى يملك من الفاعلية في ثقافة البشر الشيء الكثير.

ما يهمنا التعاطي معه من الماركسية، هو الموروث المنهجي الذي لا زال يحرك الكثير من الأقلام، ويثوي خلف اتجاهات منهجية متداولة لا يزال لها حضورها وصداها في الساحة الفكرية والثقافية.

ينطلق الفهم الماركسي كما هو معروف، من اعتبار العمليات الفكرية والاجتماعية والسياسية، في تمظهراتها المختلفة بما فيها مظهر الثورة، مجرد وقائع فوقية في بناء تحتي، مصمم وفق ضوابط الحالة الاقتصادية ومستوى تطور وسائل الإنتاج. تقول مصادر الماركسية بالنص: «إن الوضع الاقتصادي لشعب ما، هو الذي يحدد وضعه الاجتماعي، والوضع الاجتماعي لهذا الشعب يحدد بدوره وضعه السياسي والديني». وفي نص آخر نقرأ: «أنّ علاقات الإنتاج تحدد جميع العلاقات الأخرى التي توحد بين الناس في حياتهم الاجتماعية. وأما علاقات الإنتاج فيحددها وضع القوى المنتجة»[1].

---

(1) المفهوم المادي للتاريخ، بليخانوف.

في ضوء هذه المقدمات، صاغت الماركسية ومن خلال «المادية التاريخية» ما أطلقت عليه قانون الثورة، حينما اعتبرت الثورة قانوناً من القوانين التي تسيطر على حركة التاريخ البشري، إذ لا بد لكل مجتمع وفي لحظة من لحظات حياته؛ وهي لحظة التحول من وضع اجتماعي إلى وضع آخر، أن يشهد ثورة هي في واقعها قانون حتمي خاضع في ديالكتيكية الطريقة الماركسية في التفكير والتحليل، إلى القاعدة الاقتصادية ووضع قوى الإنتاج ومستوى تطورها.

تفترض الماركسية أنّ المجتمع يعيش بفعل وسائل الإنتاج، تناقضات دائمة وصراعاً قائماً في العلاقات الاجتماعية، يتبلور على شكل صراع طبقي، يستمد مستواه من مستوى وسائل الإنتاج، التي تتطور باستمرار، ليلتحق بها التطور الاجتماعي ذاته، على أساس نمو التناقضات بين طبقتي المجتمع.

بعد ذلك تتراكم مفاعيل التناقضات الداخلية، ليشتد الصراع الطبقي ويبلغ في اللحظة الحاسمة الخاضعة في توقيتها إلى مستوى التطور في قوى الإنتاج، حالة الانفجار الذي يكتسب شكل انقلاب ثوري، تنتصر فيه الطبقة الجديدة التي رافقت وأيدت وسائل الإنتاج الجديدة، على الطبقة القديمة التي ظلت متمسكة بوسائل الإنتاج القديمة.

على هذا المنوال تُعاد الكرّة، ليفعل قانون نموّ تراكمات التناقضات الداخلية المنتهي إلى الانفجار الكلي فعلَه، ولتتولد بذلك ثورات جديدة.

بهذا نستطيع أن ننهي العرض الموجز هذا، إلى النقاط التالية:

أولاً: الثورة كظاهرة اجتماعية ـ سياسية تخضع في المنهج

الماركسي العام، وباعتبارها بناءً فوقياً، تخضع إلى البناء التحتي متمثلاً بالوضع الاقتصادي، من خلال شكل وتطور قوى الإنتاج.

ثانياً: تنمو التناقضات الاجتماعية على شكل استقطاب طبقي، يوزع المجتمع إلى طبقتين، تتحكم بينهما قانونياً علاقة الصراع.

ثالثاً: يستمر الصراع بين الطبقتين ويندفع بوتيرة متصاعدة، إلى أن تبلغ متراكماته لحظة الانفجار.

رابعاً: في لحظة الانفجار يشهد المجتمع انقلاباً ثورياً. هكذا تتوالد الثورات بفعل هذا التسلسل بين القوى المنتجة كقاعدة تحتية، وبين التحولات الاجتماعية كقاعدة فوقية تثمر الأوضاع السياسية وغيرها.

خامساً: إنّ العلاقات المذكورة ليست بنوداً كيفية في عمل الظاهرة الاجتماعية، بل هي قوانين مترابطة في ما بينها، وبذلك تكون الثورة قانوناً من أشهر قوانين التاريخ في عرف الماركسية.

سادساً: أخيراً لا يتحمل التصور الماركسي أيَّ شكل للثورة سوى الشكل الطبقي، إذ الثورة دوماً طبقية؛ أي تقوم بها أبداً طبقة معينة، وهي تمثل في الوقت نفسه مصالح طبقة معينة، وتقوم في المستوى الثالث بتوليد الطبقة النقيضة من داخل أحشائها!

مناقشة سريعة

لا أحد يشك بأنّ الماركسية لها قدرة بارعة على تقديم تحليلات نظرية، يبدو عليها الكثير من الترابط والتماسك، وهذا أحد أسباب ما كانت تتمتع به من قوة استقطاب وجذب للمثقفين والمشتغلين في الحقل الفكري.

لكن شتان بين تماسك الموقف النظري، وبين قدرته على الاحتفاظ بتماسكه وصلاحيته حين ينزل إلى الواقع. الأمثلة كثيرة وهي تتجاوز مستوى المفارقة التي تقتصر على الحالة والحالتين لتصل إلى ما يشبه القاعدة. فالقاعدة في الماركسية ومن يتولى زمامها، تنظير يظهر عليه التماسك واضحاً، وابتعاد فاحش عن الواقع يعبر عن نفسه ببؤس كبير.

قارنوا مثلاً بين الصياغة النظرية التي يقدمها المنهج الماركسي للثورة، وبين الموقف العملي الذي اتخذه الكرملين حينئذ من تيارها المشتغل في إيران. لقد خرجت علينا البرافدا خريف عام 1978م، حينما كانت مسارات الأحداث في إيران قد حسمت لصالح الثورة الإسلامية، بموقف الكرملين الرسمي القائم على اعتبار الشاه عامل توازن أساسي في المعادلة السياسية والعسكرية للمنطقة، وأنّ القيادة الدينية للثورة التي اقتحمت الميدان وحركت الجماهير، إنما فعلت ذلك كردّ فعل لتضررها من «الثورة الزراعية» التي أعلن الشاه عنها، بفعل امتلاكها لمساحات واسعة من الأراضي الخصبة!

بهذا الشكل أشاح الكرملين وجهه لنظرية الثورة الماركسية، وأعاد تفسير الحدث على أساس عوامل لا صلة حقيقية لها بما يجري على الأرض.

كان هذا الموقف الذي عبر عنه الكرملين بواسطة صحيفة البرافدا، يوم كان العالم يصغي برمّته إلى ما تقوله وتكتبه هذه الصحيفة من كلام يعبر عن رأي سادة الكرملين؛ هذا الموقف كان له صداه في تيارات الفكر والثقافة في الساحة العربية، إذ كان لها بمثابة الحجر الذي يحرك على حين غرة المياه الآسنة، فكان أن انطلقت الأقلام المصنّفة في خانة

اليسار والماركسية، لتعيد بناء موقفها النظري الفكري من الثورة الإسلامية في ضوء «النصوص المقدسة» التي نطقت بها البرافدا!

ترى كم من الجهالات والجرائم ارتكبت بحق الوعي العربي في المنطقة إثر هذه الكتابات الخادعة، قبل أن تفقد الماركسية بريقها، ولا يبقى منها سوى جوانبها المنهجية والفكرية؟

ثُمّ لو أردنا أن نترك هذا كله وقد أصبح في ذمة التاريخ، فهل نجد صورة الواقع في أقليم الثورة ناهضة بمستوى ما تقرره قواعد الثورة الماركسية؟ لا نملك فرصة النقاش التفصيلي، ولا أحسب أنّ ثمة كبير جدوى لمثل هذا النقاش، إنما نكتفي ببعض الإشارات التي لا مجال للشك بدلالتها على الواقع الإيراني. وحينئذ نرى أنّ الثورة الإسلامية لم تندلع في إيران نتيجة تطور مشهود وحقيقي في وسائل الإنتاج؛ بل العكس هو الصحيح، إذ عمد نظام الثورة بعد انتصارها إلى خلق شروط التصنيع الحقيقي في البلد.

من جهة أخرى نرى أنّ المجتمع الإيراني عشية الثورة لم يكن في تركيبته المليونية مستقطباً في طبقتين أساسيتين، وفقاً للتصنيف والفهم الماركسيين، إنما إذا كان هناك تركيب طبقي (وهو موجود بالفعل) فهو لا يخضع إلى الصيغة الماركسية المبسطة في تصنيف الطبقات. ثُمّ إنّ الثورة اندلعت لا على أساس نمو التناقضات الداخلية بين علاقات الإنتاج، إنما انفجرت وهي تستجيب لنداء تكليفها الإسلامي ولقيادتها الدينية التي استطاعت أن توجه طاقة الإسلام الداخلية لدى الإنسان الإيراني، في حركية فاعلة انتهت إلى ثورة شاملة غيرت الموازين وهزت المعادلات.

بالتأكيد ليس في هذا الكلام ما يدعو إلى الجنوح إلى تطرف مقابل، فنهمل دور العوامل الاقتصادية والتناقضات الاجتماعية التي كرستها سياسة الشاه، وباقي المشكلات الكبرى في البلد على صعيد التربية والتعليم والثقافة والمرأة، وقضايا حرية الرأي والحريات العامة، وتداول السلطة، والتوزيع السليم للثروة، والتنمية الشاملة، فحصيلة كل هذه العوامل وغيرها ذات أثر فاعل في تحريك الأوضاع وتحفيز الوعي ودفعه نحو التشكّل والمقاومة.

لكن لا يمكن في مقابل ذلك النزول عند تفسيرات مبسطة ساذجة، أو إهمال دور العلماء والقيادة الدينية عموماً في تحريك الملايين، انطلاقاً من الراكز في النفوس والعقول من مفاهيم الواجب الديني والتكليف الشرعي وإحياء الممارسة الإسلامية كاملة. وإلّا فكيف نفسر الاستقطاب المليوني منقطع النظير الذي أمسك الإمام الخميني بزمامه، وأفلح في إدارة الصراع مع السلطة على أساسه؟

لنقلب المعادلة!

ثُمّ لست أدري لماذا علينا أن ننظر دائماً إلى الخارج، نتطلع إلى الآخر في منهجه وتفسيره وطريقة تفكيره، أليس في هذه الممارسة ما يؤيد معنى الاستلاب الذي لا زال راسخاً، على الأخص في وعي النخبة وتفكيرها وممارستها؟ ثُمّ ألا ينطوي هذا اللون من النظر على اعتراف ضمني ولا شعوري، بأننا في الهامش، والمركز هناك عندهم. ومن ثُمّ ألا يكون مثل هذا المسار دليلاً آخر على التبعية ورسوخها في الفكر والممارسة والمنهج، ورحم الله السيد محمد باقر الصدر (ت: 1980م)، وهو يتحدث عن ثلاث تبعيات ابتلي بها الإنسان المسلم للعالم الغربي،

الثالثة منها، وهي أخطرها، كما يكتب بحق، هي «التبعية في المنهج وطريقة التفكير»؟

ما هو مطلوب عموماً، ليس إزاء المنهج الماركسي وحده، وإنما إزاء مناهج الآخرين عموماً، هو الاستقلال؛ أي أن نوفر من طرائق التفكير ومناهجها ما ينسجم مع عقيدتنا وخصوصيتنا، وما يتسق مع الحوادث كما تجري في ساحتنا.

ليس المطلوب أن ننظر إلى أنفسنا وذواتنا بعيون وعقول الآخرين، بل المطلوب من الآخرين أن يفهموا ما يدور في منطقتنا من خلال منهجنا وطريقتنا في التفكير.

وبعد، فنحن نعلم أن المسألة تتجاوز الشعار، وهي بحاجة إلى بذل جهود حقيقية وشاقة. والاستقلال المنهجي على أي حال، لا يمكن أن يأتي من الفراغ، بل له شروطه وممكناته التي ترتبط بوضعنا على الأرض، وما نملكه من مكاسب حقيقية في متانة البناء العقائدي، وفي شروط الكفاية الاقتصادية والاستقلال السياسي والعسكري.

ثمة حادث لا يمكن أن ينسلخ من الذاكرة ولا يفقد دلالاته أبداً، وذلك حين نتذكر الطبيب النمساوي الذي وقف في أحد ميادين فيينا مطلع القرن السادس عشر الميلادي وحرق كتاباً لابن سينا!

كان هذا الطبيب صدى لحالة أوربية بدأت تعيشها على طريق استقلالها المنهجي، الذي يقضي القطع مع مناهج الآخر، والآخر آنذاك كان العالم الإسلامي، ومبادرة الطبيب النمساوي هذا جاءت بعد أن هيأت أوربا لنفسها شروط الاستقلال السياسي.

والرسالة واضحة: الاستقلال المنهجي لا يتوقف على شروط فكرية وثقافية محضة، بل هو وثيق الصلة بالاستقلال السياسي والاقتصادي.

إشـــارات
في اتجاهات فكرية ومنهجية
كتبت عن الثورة الإسلامية

تحدثنا في المقال السابق عن الأفق العام الذي تحركت من خلاله الكتابات المختلفة عن الثورة الإسلامية، وركزنا الحديث بعد ذلك عن التفسير الذي قدمته المنهجية الماركسية للثورة في نفسها، لأنّ مفهوم الثورة في نفسها، أو التفسير الذي تطرحه أيّ منهجية لتعليل الثورة يعكس معطياته مباشرة على مسارات التنظير.

في هذا المقال نبدأ أولاً باستعراض التفسير الأكاديمي الذي تقدمه المنهجية الغربية للثورة وتعليل نشوبها، ثُمّ ننتقل بعد ذلك لرصد اتجاهات الكتابة عن الثورة الإسلامية كما تبلورت في إيران بعد عقد ونصف من الانتصار.

مع المنهج الغربي نلتقي بقواعد قديمة جداً سطحية ومتخلفة، تعود في خبرتها إلى التجارب التاريخية للثورات الأمريكية والفرنسية وقبلهما الإنجليزية وأخيراً ثورة أكتوبر الروسية. وما يمكن أن نشير إليه باطمئنان، هو تخلف الأكاديمية السياسية الغربية في هذا النوع من الدراسات الذي يتصل بالثورة في دوافعها وعواملها ونتائجها. وربما استطعنا أن نعزوَ

تخلف الدراسات الأكاديمية الأوربية في هذا الجانب إلى الواقع السياسي المستقر الذي يعيشه الغرب؛ فهذا الواقع ابتعد بشكل كبير عن الثورة والثورات، حيث استقر الوضع السياسي هناك في صيغة الديمقراطيات الحديثة بأشكالها ونظمها المختلفة.

من هنا لا يمكن القول إنّ الخبرة الأكاديمية الغربية قد أثمرت الكثير على هذا الصعيد، بل إن المرء ليعجب لتلك الصيغ المبسطة التي تنطوي عليها المنهجية الغربية إزاء قضايا الثورات. ولعل هذا الأمر يفسر إلى حد معين أسباب شيوع التفسير الماركسي للثورة، وطغيان منهجيته في «العالم الثالث» وبضمنه العالم الإسلامي.

لكن نستطيع أن نقول إنّ الثورة الإسلامية وفّرت للأكاديمية الغربية بانتصارها، دوافع أكيدة في دراسة الثورات، وبدأت بعض المحاولات في هذا الطريق، إلّا أنّها بقيت حبيسة الروح الثأرية الضيقة وردود الفعل الحادة مما حصل في إيران، كما يقرر ذلك مثلاً وعلى نحو خاص إدوارد سعيد في كتابه «تغطية الإسلام»، فضلاً عن الروح المتحيزة التي كان قد كشف عنها في كتابه السابق «الاستشراق»، ثمّ في ما بعد كتابه اللاحق الموسوم «الثقافة والإمبريالية».

يترتب على ما سلف محدودية المصادر الغربية الأكاديمية التي تتحدث عن الموضوع، وكذلك الحال بالنسبة للكتابات الأكاديمية المنتشرة في الساحة العربية، إذ هي تخلو في الامتدادات التنظيرية التي تواصل اتجاهات المنهج الغربي، من إشارة نظرية ناضجة ومتكاملة لتفسير الثورة وتعليل نشوبها. وبهذا تكاد المنهجية الماركسية تستفرد الساحة العربية في طرح قضايا الثورات في أطر التحليل النظري.

هناك بعض الكتابات العربية التي تحاول أن تخوض جهداً غير موفق، لصياغة نظرة محلية إلى قضية التغيير الثوري من خلال تجربة الانقلابات العسكرية في البلاد العربية، زاعمة أن هذه «الانقلابات» تشكل مادة لنظرية ثورية! بيدَ أن من يحترم قلمه وعقله ووعيه بات اليوم يفصل بين قضية التغيير الخاضعة للفعل الثوري الحقيقي، وبين الانقلابات العسكرية التي لا تعدو أن تكون تغييراً في رأس النظام أو استبدال مجموعة بأخرى وفقاً لطبيعة ومقتضيات الصراع الدولي في المنطقة، وأحياناً تبعاً لمعادلات الصراع الإقليمي المتأثر بالرياح الدولية.

تشريح الثورة في المنهج الغربي

أمامنا كتصور متكامل ـ وإنْ بدا قديماً ـ ما كتبه كرين برنتن حول «علم تشريح الثورة». وبرنتن يقيّم دراسته للثورة على «تصميم تصوري» معين لمعنى الثورة ودواعي نشوبها، ثُمّ يستكمل الدراسة بالفقرات الأخرى التي تتعلق بأطوار الثورة ومراحلها، ومن ثمّ نتائجها.

دراسة برنتن تقوم على أساس التجربة التاريخية لأربع ثورات، هي الإنكليزية، الأميركية، الفرنسية والثورة الروسية حيث يفترض الباحث تماثلات تجمع هذه الثورات الأربع عند قواسم مشتركة، تؤهل خبراتها النظرية البحث، أن ينطلق للحديث عن «علم تشريح الثورة».

بعد أن يمهد برنتن لدراسته بفرضية «التماثلات» القائمة والمشتركة بين الثورات الأربع، ينتقل إلى تبيان معنى الثورة الذي ينتهي بالمفهوم التالي: «الثورة هي حلول فئة من الناس في الحكم محل فئة أخرى بوسائل عنيفة».

من الواضح أن هذا التعريف ينطوي على الكثير من الاختزال والتبسيط الفاضحين، ذلك أنّ أيّ ثورة هي أعقد بكثير من هذه الكلمات التي لا تعدو أن تكون واحدة من نتائج العمل الثوري نفسه.

في كل الأحوال، يخلص الباحث إلى وضع تصميمين لإدراك سبب نشوب الثورة وتعليل حدوثها واندلاعها، يتبنى الثاني منهما دون أن يرفض الأول؛ والتصميمان هما:

أولاً: يطلق برنتن على التصميم الأول عنوان: نظرية التوازن الاجتماعي. وفيه يفترض أنّ الجسم الاجتماعي متوازن وهو بعيد عن الثورة. لكن في اللحظة التي يختل فيها هذا التوازن، تقود تراكمات هذا الاختلال إلى الانفجار الاجتماعي ـ السياسي، من ثُمّ قيام الثورة واندلاعها. يذهب برنتن إلى صلاحية هذا العامل في تعليل جميع الثورات، إلّا أنّه يميل للعمل بغيره ـ أي بالتصور الثاني الذي سنقف عليه بعد قليل ـ وذلك لصعوبة الإحاطة بكافة الثورات؛ وبالتالي صعوبة حسم القول بأنّها جميعاً نتجت في لحظة اختلال توازن الجسم الاجتماعي.

من المفيد أن نشير إلى أنّ برنتن استفاد في تصميم تصوره عن«توازن الجسم الاجتماعي» من «باريتو»، الذي أخذه بدوره من علوم الميكانيك وظواهر الجسم الطبيعي.

ثانياً: بعد أن رأى برنتن صعوبة تعميم العامل الأول في تفسير الثورة، أو حتى صعوبة تعميمه على الثورات الأربع (الأنكليزية، الأميركية، الفرنسية، الروسية) التي بُنيت أفكار الدراسة على أساسها، انتقل إلى تصور تصميمي آخر يصفه الباحث اللبناني حسن صعب في كتابه «علم السياسة» بأنه أكثر تواضعاً وبساطة.

يستعير برنتن تصوره النظري الثاني من علم الأمراض؛ إذ يشبّه الثورة بالحمى حيث: «تظهر الحمى على النظام القديم وتكون بمثابة الأمارات الدالة على مرض النظام، ثُمّ تتكاثر هذه الأمارات، لتبرز حيناً وتختفي حيناً آخر، حتى تنشب على شكل أزمة ثُمّ تنتهي إلى الانفجار الذي يكون هو الثورة، أو مظهر الحمى في النظام المريض».

ليس ثمة شك أنّ هذه التصورات غارقة في التبسيط، وهي تتسم بالمزيد من الهزال المنهجي، إذ يكفي أن نذكر أنّ الخلل في توازن الجسم الاجتماعي ـ السياسي، أو كون الثورة مظهر حمى في النظام المريض لا يعدوان أن يكونا عاملَين للثورة، وليسا أصولاً تعليلية متكاملة لنشوبها.

نظرية التحديث

لا شك أن المسار الأكاديمي الغربي لم يقتصر على تصورات برنتن ولم يتوقف مسار البحث عند كتابه، لكن مع ذلك تبقى الخبرة التي تقدمها المنهجية الماركسية أنضح وأكثر عمقاً وشمولاً مما تقدمه الأكاديمية الغربية. من جهتنا لا يمكن أن نركن إلى قواعد المنهجيتين الغربية والماركسية في تحليل حدث انتصار الثورة الإسلامية، ومجمل أحداث العالم الإسلامي، دون أن يعني ذلك إهمال بعض ما يمكن أن يُستفاد من المنهجيتين في هذا المجال.

بالنسبة للجانب التطبيقي من المسألة؛ أي في ما يقتصر بما كتب انطلاقاً من العقلية الغربية وامتداداتها المنهجية داخل الساحة العربية، يلاحظ تركيزه في الجانب الذي يرتبط بالتحليل النظري، على «نظرية التحديث». وخلاصة هذه النظرية، أن النظام الشاهنشاهي البائد اضطلع

بمهمة تحديث إيران ليدخل بالبلد إلى مصاف العصر في المستوى التقني والاجتماعي والثقافي. لكن ما حصل هو عدم انسجام البنية الاجتماعية مع أبعاد هذا التحديث، الذي اكتسب ـ كما يضيف البعض ـ أبعاداً مطردة، أخذت تزيد مقاومة المجتمع حتى بلغت مستوى الانفجار.

ما يريد أن يصل إليه هذا التحليل هو عدة أمور، أهمها:

أولاً: انكسار التحديث في البلد مع سقوط نظام الشاه، ومن ثمّ عدم استكمال إيران مؤهلات الدخول في العصر!

ثانياً: مقاومة البنية الاجتماعية للتحديث وانكفاؤها على مكوناتها التقليدية.

ثالثاً: لما كانت هذه المعادلة لا تقتصر على إيران وإنما تشمل جميع المجتمعات الإسلامية، فإنّ المحلل الغربي أراد أن يكرس في وعينا استحالة التحديث، إلّا إذا اقترن بعملية سلخ جذري لهذه المجتمعات عن ذاتها وهويتها ودينها، وجميع مقوّمات وجودها الاجتماعي والحضاري. وبالتالي فإنّ هذا التحليل الغربي يحاول أن يضفي على المسلمين نوعاً من جبرية التخلف؛ فالتخلف هو القدر المحتوم على المجتمعات الإسلامية طالما ظلت متمسكة بدينها وهويتها وباقي مقوّمات ذاتها الحضارية!

والتحليل بهذا المستوى، يعود لتكريس الثنائية التقليدية العتيدة التي حُملت إلى أوطان المسلمين، بدايات عصر الاحتكاك بالغرب: فإمّا أن يختار المسلمون الإسلام مع التخلف، أو يختاروا التحديث والتقدم من دون الإسلام!!

إنّ أحداً من هؤلاء الباحثين لم يكلف نفسه عناء البحث في ماهية «التحديث» الذي مارسه الشاه (ت: 1980م) وأتاتورك (ت: 1938م) وبورقيبة (ت: 2000 م) وبومدين (ت: 1978م) وسوكارنو (ت: 1970م) وعبد الناصر (ت: 1970م) وأمثال هؤلاء الحكام في المجتمعات الإسلامية. ومن ثمّ لم يتوفر هؤلاء على تحليل تاريخي لمسار التحديث الذي حمله لنا الخط الليبرالي التغريبي، ونخبه السياسية الحاكمة منذ بداية أنظمة سايكس ـ بيكو حتى اليوم، ولماذا لم تفلح التجربة التي دامت عقوداً طويلة، وكلفت الكثير من الموارد المالية والبشرية وانتهاك كرامة الإنسان في تحقيق عُشر ما كان ينتظر أن يتحقق؟

هؤلاء قفزوا من طبيعة التحليل التاريخي إلى لغة التعميم الأيديولوجي، وحينئذ لم يحسنوا سوى إصدار الأحكام الكلية المطلقة، على شاكلة القول بحتمية تخلّف المجتمعات الإسلامية ونظائر ذلك.

في المسار نفسه لم يتساءل هؤلاء عن أسباب نجاح تجربة التحديث في اليابان أولاً، وبقدر معين في الصين والهند وحزام شرق آسيا وماليزيا وتركيا الآن، رغم أنها تحمل تراثاً يتسم بالكثير من الخرافة واللاعقلانية والجمود!

من عيوب هذا المنهج أيضاً أنه ينظر لقضية التحديث التقني مفصولة عن بعدها الاجتماعي، ثُمّ ينظر للبُعدين بمعزل عن النظام السياسي، وفي ما إذا كان البلد تابعاً للأجنبي أم مرتبطاً به.

إنّ قضية التحديث الحقيقي في البُنى الاجتماعية والمادية لا يمكن أن تسبق التحرر السياسي، وبالتالي فنجاحها وتحقق إمكاناتها يرتهن بقطع التبعية للخارج، ثم تأتي هي تالية للاستقلال السياسي.

ومثلما يكون الاستقلال السياسي شرطاً للتحديث، فإنّ التحديث يرتبط بالضرورة بالمجتمع؛ أي يكون له بُعده الاجتماعي والثقافي.

إذا كان الأمر كذلك فإنّ معادلة التحديث في العالم الإسلامي تختلف عنها في العالم الغربي، دون أن يعني ذلك أبداً عدم اشتراك بعض العناصر، كما في المجال التقني والإداري مثلاً، وعلى مستوى البنى المادية التحتية.

من معطيات ذلك أيضاً، أن نعرف أنّ الشاه لم يمارس لا هو ولا أضرابه من الحكام في بلدان العالم الإسلامي، تحديثاً حقيقياً يخضع لمعادلة التحديث كما ينبغي أن تكون، وإنما غاية ما مارسه أمثال هؤلاء الحكام هو تكريس التبعية السياسية وتوفير سبل «مشروعة» للنهب الغربي باسمِ ما بات يطلق عليه تحديث التخلف.

إن لنا في المسار الذي قطعته إيران خلال عقد ونصف أكثر من دليل ودليل، على بداية التحديث الحقيقي، وإمكانية تحقيقه في إطار الإسلام والتمسك بالهوية والذات الحضارية.

هذه الأبعاد بحاجة إلى المزيد من الإشباع، وما يؤسف له أنّ الأقلام الإسلامية لا زالت تشكو فقراً كبيراً على هذا الصعيد، ولا يزال العمل الفكري النظري لم يحتل موقعه المناسب في وعينا، إذ نتحدث في كل سنة عن كل شيء دون أن نقترب من لمس هذه الجوانب ولو لمساً خفيفاً.

ثلاثة اتجاهات في الداخل

هل حان الوقت لإنجاز أعمال منهجية فكرية عن الثورة الإسلامية؟

يعتقد البعض محكوماً بفلسفة خاصة حول كتابة التاريخ، أنّ الوقت ما زال مبكراً جداً للقول إنّ اللحظة المناسبة قد أزفت لإنجاز بناء فكري متكامل نظرياً ومنهجياً، ومن ثمّ فإن ما صدر من أهل الثورة وذويها في أقليم الانتصار، وبأقلام من يتعاطف معها في الخارج، يصنف في مستويات أحسنها وأرقاها، يعبر عن محاولة جادة وأصيلة لبناء قاعدة فهم لها.

لا نشك أنّ هذه الوجهة في النظر والتقييم تتمتع بقسط وافر من الصحة، على الأقل من زاوية تقديرها لما صدر حتى الآن.

لكن علينا أن ننتبه إلى أنّ ميزان الفهم هذا، على ما يتمتع به من صحة وأهمية، لا يجب أن يلغي قيمة الجهود المبذولة، وهو لا يتجاوز الصحيح منها، بل يستثمرها كي تكون نواة لأعمال فكرية منهجية متكاملة. ثُمّ إنّ أحداً ليس بمقدوره أن يفرض على الآخرين قراراً بعدم الكتابة، بل ليس من الصحيح اتخاذ مثل هذا القرار بانتظار العمل الفكري المتكامل؛ لأنّ مثل هذا العمل لا يمكن أن يولد أبداً إلّا من خلال هذا المسار الذي يكتنفه الصواب والخطأ، والقوة والضعف، والسطحية والعمق، إلى أن يتكامل المنهج وتتعمق الممارسة، فتتهيأ المقدمات اللازمة لولادة العمل المنشود.

مع ذلك كله، فإن هناك مستويات من العمل النظري لا يمكن تأجيلها كتلك التي ترتبط بالمعلومات والتوثيق، وتسجيل المذكرات والخواطر والشهادات وغير ذلك. وإذا كان لا بد من حصر أوّلي لما كتب عن الثورة الإسلامية داخل إيران نفسها، فيمكن لنا أن نعيد تصنيف الحصيلة إلى ثلاثة اتجاهات تأليفية، هي:

الأول: الاتجاه المعلوماتي، ويشمل كتب المذكرات، وقد صدر منها عدد ضخم يسد الكثير من الثغرات من خلال المعلومات التي يوفرها.

بالنسبة لرجال الثورة وصنّاع أحداثها، لم نتوفر على أعمال منهجية متكاملة لغياب بعضهم عن الساحة سريعاً ـ بهشتي، مطهري، مفتح وغيرهم ـ وانشغال البعض الآخر في مسارات العمل التنفيذي. مع ذلك فإنّ هناك مصادر معلوماتية ضخمة تتمثل بما أدلى به هؤلاء من تصريحات وما أُجرِي معهم من لقاءات وحوارات صحفية وإذاعية وتلفزيونية، مضافاً لرصد ما تتضمنه خطب صلاة الجمعة وبقية المناسبات من معلومات، لا يمكن الاستغناء عنها في بناء العمل الفكري المنشود.

هذه المادة متوفرة بشكل كثيف، وغاية ما تحتاج إليه هو الجمع والتصنيف والفهرسة، وقد تمّ بعض ذلك بالفعل.

الثاني: الاتجاه التاريخي المؤسسي، الذي يقوم على اضطلاع مؤسسات وليس أفراداً، بمهمة التوثيق وجمع المعلومات وكتابة تأريخ الثورة، بمنهج مقطعي ترتيبي يواكب النهضة من انتفاضة خرداد (سنة: 1963م) وحتى الانتصار سنة 1979م.

لقد اشتهر في هذا الاتجاه مركزان، أحدهما الذي يشرف عليه السيد حميد روحاني بتكليف من الإمام الخميني (ت: 1409 هـ)، ويحمل عنوان «مركز دراسات الثورة الإسلامية». وثمة مركز ثانٍ يقوم بمهمة مماثلة داخل مدينة قم، بالإضافة إلى عدة أماكن أخرى تابعة للجامعات وبعض الوزارات.

الثالث: الاتجاه التنظيري الذي يحاول أن يقدم نظرية متكاملة وفق عمل منهجي واضح. من المحاولات التي يمكن أن نشير إليها ما كتبه مبكراً الباحث جلال الدين فارسي (معاصر)، والشيخ مرتضى مطهري (ت: 1979م)، والدكتور رضا داوري (معاصر)، وأخيراً عميد زنجاني (معاصر).

نكتفي بهذا القدر من استعراض الاتجاهات المنهجية والفكرية على أمل أن نقتنص فرصاً أخرى للدخول بمزيد من التفاصيل.

مدارات ثقافية

إضـافـات جديـدة
في السجال المحتدم على الساحة الفكرية

حجبت سنوات الحرب الثماني حركة التيارات الفكرية والثقافية إلى حدٍّ كبير، حيث كانت جلّ الاهتمامات تنصرف إلى قضية الدفاع عن حياض البلد وثورته. لكن بعد أن صمتت المدافع في الجبهات، وهدأت أصوات لعلعة الرصاص، عادت الكلمة لتتحرك بقوة، وربما بعنف وصخب.

بلغة الأرقام شهدت الساحة الفكرية والثقافية في إيران ولادة مئات المطبوعات بمختلف ضروب المعرفة، في غضون السنوات الثماني الماضية التي تلت وقف إطلاق النار. وما زالت الساحة تزدحم بتيارات من الأفكار تتداخل في ما بينها؛ تتنافس وتتصارع وهي تسعى إلى كسب وعي القرّاء وضمان حصة نفوذ لها في الوسط الاجتماعي.

بديهي ليس هناك ما يمنع من أن نقرأ دلالة هذه الحركة الفكرية المتدافعة والعنيفة، في طبيعة الواقع الاجتماعي والسياسي الذي يكمن وراءها.

فكل حركة في عالم الفكر تعكس خلفها مواضيع اجتماعية وسياسية

تعضدها وتناصرها وتدافع عنها. من ثمّ فإنّ التشابك في الساحة الفكرية له مدلولاته في الساحتين الاجتماعية والسياسية.

ما هناك شك أنّ أحداً لا يسعه أن يزعم أنّ المجتمع الإيراني انتهى إلى قناعات نهائية مغلقة، لا تعد تسمح بطرح الأسئلة والمشكلات وترسّم الحدود.

ففي الجمهورية الإسلامية تجربة تتحرك داخل الخصوصية الإسلامية كإطار عام، ولا يسع أحد أن يزعم أنّ الإسلاميين انتهوا من الإجابة عن كل أسئلة الحياة وأغلقوا البحث النظري.

البحث النظري مفتوح بين الإسلاميين أنفسهم، إذ يشهد وسطهم المزيد المتنوّع من الاجتهادات والرؤى والاختلافات أيضاً.

ثُمّ إنّ التجربة تتحرك على أكتاف بشر، هم كبقية بني الإنسان في النزوع إلى اختلاف المواقف والرؤى.

معنى ذلك تحديداً أنّ الساحة الفكرية في إيران تستبطن في داخلها، لا اجتهادات إسلامية متنوعة وحسب، رؤى تتحرك بعيداً عن الرؤية الإسلامية المتبناة بهذا القدر أو ذاك. وربما كانت فسحة الحرية الفكرية في هذا الجانب أوسع بكثير مما يتصورها من هو خارج الجمهورية الإسلامية بالذات.

في إيران تمتد الساحة الفكرية برحابها لتشمل إصدارات لجهات وتيارات ثقافية وفكرية وأدبية مختلفة، يشتهر من بينها تلك الإصدارات التي تنتمي إلى ما يطلق عليه في إيران بتيار المثقفين.

وللنخبة المثقفة في إيران قصة، استجمع الراحل جلال آل أحمد

(1969م) خطوطها العريضة في كتابه ذائع الصيت «غرب زدگی» (التغرّب أو التغريب)، ثُمّ كتابه الآخر «در خدمت وخيانت روشنفكران» أي (المثقفون بين الخدمة والخيانة).

وما زالت فصول هذه القصة لم تنتهِ بعد، ولا سيما بعد أن راحت النخبة المثقفة تدشن طرحاً جديداً، يُعيد إنتاج مقولاتها السابقة بلغة أخرى ومنهج آخر.

على خلفية هذه الرؤية شهدت الساحة الفكرية في إيران، من بين ما شهدته في هذا السياق، إصدار مجلة ثقافية ـ فكرية قبل ما يناهز الست سنوات تحمل عنوان «كيان» أي (الأصول أو الجذور).

لقد دفعت هذه المجلة إلى الساحة، مجموعة من المقولات التي أثارت المزيد من الجدل في الوسط الفكري والثقافي وما تزال. إلى أن انتهى الأمر إلى أن تصدر قبل حوالي أقل من سنتين، مجلة شهرية تتقابل في الخط والاتجاه الفكري مع مجلة «كيان»، تحمل عنوان «مشرق» أي (المشرق).

الفكر الالتقاطي

تبدو المجلة (المشرق) وكأنّها تأخذ على عاتقها مواجهة ما يطلق عليه في إيران بالفكر الالتقاطي. ربما كان أفضل أسلوب لتبيين موقع هذه المجلة في سياق الحركة الفكرية، هو أن نستعرض محتويات العدد الأخير من المجلة ومحاوره.

نمر أولاً على أهم المواد التي تضمنها العدد الأخير من مجلة «مشرق» التي بدأت بافتتاحية طويلة نسبياً، متعددة المواضيع، حيث

أشارت إلى الدور الذي لعبه الشيخ مطهري (ت: 1979م) في الحياة الفكرية داخل إيران، مؤكدة بالذات عزمه على مواجهة الفكر التلفيقي، ذلك الفكر الذي سعى لإلباس الإسلام أردية مختلفة، منها: لباس «الإسلام الليبرالي» و«الإسلام العصري المتجدد». هذه وغيرها دعوات تصاعدت وتيرتها في الساحة الإيرانية قبل انتصار الثورة الإسلامية، حتى استطاعت أن تجذب لها الكثير من المؤيدين في أوساط الشباب عامة والشباب الجامعي بشكل خاص.

لقد دأب الفكر النقدي في إيران على أن يشير إلى مجموع هذه الاتجاهات في نطاق عنوان واحد، هو: الفكر الالتقاطي. الموضوع الآخر الذي تناولته المقدمة، هو الحديث عن الدور الذي اضطلع به الراحل مرتضى آويني (ت: 1993م) في مجال المقالات الأدبية النقدية ولا سيما في مجال الفنون، على الأخص في باب السينما. بالإضافة إلى مساهماته في حقول الفكر الأخرى، كجانب التنمية وإمكانية التحديث في مجتمعات العالم الإسلامي عامة، والمجتمع الإيراني خاصة. وفي النهاية عرضت الافتتاحية في موضوعها الثالث والأخير إلى مشكلة الإنسان الغربي، انطلاقاً من مقولتين متضادتين، هما: مقولة الحرية المطلقة التي تشبثت بها حضارة الإنسان الأوربي، ومقولة الولاية التي تستلزم الطاعة والانقياد والانتماء وتقوم على أساس فلسفة التكليف.

لا ريب أنّ الفكر الإسلامي يحتضن مقولة الولاية، وهذه المقولة لا تنفي الحرية أو تقف في الطرف المضاد لها، إنما تنفي مقولة الحرية المطلقة التي أفرزتها الحضارة الغربية وروّجت لها.

فالحرية المطلقة، هي فيما ترى المجلة، ضرب من الاستبداد

الجديد الذي راحت تكبل به الحضارةُ الغربية عقلَ الإنسان ووعيه، وهي تنخفض به كي يعيش أسوأ حالات الاغتراب عن الذات.

الإنسان كما ترى افتتاحية مجلة «مشرق» بحاجة إلى الولاية، التي تعنى بمنتهى الصراحة والوضوح: الطاعة والالتزام، والانقياد، وتقوم على أساس فلسفة التكليف من دون إلغاء الحقوق، كما تُصوِّر بعض النظريات، ومنها داخل دائرة الفكر الإسلامي ذاته[1].

الدراسات والحوارات

في جانب الحوارات والدراسات قدمت المجلة دراسة بقلم مرتضى مطهري (ت: 1979م)، عن مدرسة الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي (ت: 1050هـ). ودراسة مطهري هذه تنطوي على مرافعة دفاعية عن أصالة فلسفة محمد بن إبراهيم؛ وإنّ الأخير كان مبدعاً يختص بمنظومة فلسفية متكاملة، وليس مقتبساً يسرق الأفكار والمقولات ممن تقدم عليه، كما يشيع أحد التيارات النقدية لفلسفة صدر الدين.

فالموقف من صدر الدين الشيرازي يتوزّع بين تيارين؛ يذهب الأول إلى أن الشيرازي سرق أفكار من تقدّم عليه كابن سينا (ت: 427هـ) والفخر الرازي (ت: 606هـ) وغيره ونسبها لنفسه، من دون أن يشير إلى

---

(1) ثُمّ جذر فلسفي لثنائية التكليف والحقوق، إذ يرى بعضهم أنّ من المحال للفكر الإسلامي أن يؤمن بحقوق الإنسان، بأبعادها الشاملة في السياسة والثقافة والاجتماع، كما بتداول السلطة والتعددية الثقافية، لأنّ هذا الفكر يؤمن فلسفياً بالتكليف وما يترتب عليه من حق الطاعة. فالإنسان خُلق مكلفاً، وينبغي له أن يطيع لا أن يتحدث عن الحقوق، وفق منطق العبودية وفلسفته. لكن هناك من يذهب إلى إمكان الحديث عن الحقوق، إنما في حدود العبودية والطاعة.

مصادرها[1]. في حين يرى التيار الثاني، أنّ الشيرازي أبدع في وضع لبناتٍ منظومة فلسفية متكاملة لم يكن لها وجود قبله. ينتمي مطهري إلى التيار الثاني، لذلك تراه يدافع بقوة وأحياناً بعنف يشوبه شيء من التعصب عن صدر الدين الشيرازي، كما ينقل صديقه ومواطنه الشيخ واعظ خراساني.

الدراسة الثانية بقلم الراحل مرتضى آويني (ت: 1993م)، تدور حول التجربة اليابانية في التحديث. ثمة مقالة ثالثة بقلم د. رضا داوري عن المنهج الكلامي للعلاّمة الراحل السيد محمد حسين الطباطبائي (ت: 1403هـ) من خلال تفسيره «الميزان في تفسير القرآن». في الواقع، تتضمن هذه المقالة على وجازتها رؤية، بحاجة إلى ترجمة للعربية كي يقف القارئ العربي على محتواها.

هناك دراسة أخرى تحمل صبغة فلسفية وجودية قدمها الباحث د. محمد مدد پور، بعنوان: «الحيرة المذمومة في مواجهة سرّ الوجود»، تليها دراسة ذات طابع اقتصادي ـ فكري عن علاقة الإنسانية بالعمل، وهي تتكفل تحليل العمل لتنتهي إلى أنه أضحى سلطة في حياة الإنسان، ومع أنّ العمل ضروري لا غنى لإنسان عنه، لكن ليس إلى الدرجة التي يتحول فيها إلى سلطة تكبل الإنسان وترسف يديه بالأغلال.

---

(1) تنوعت الاتجاهات الناقدة للحكمة المتعالية وصاحبها على مدار القرون الأربعة الأخيرة، وتوزعت بين النقد الشامل والنقد الجزئي لمكونات هذه الفلسفة ومنهج الشيرازي نفسه. يمكن الاطلاع على أوسع رصد للاتجاهات النقدية هذه، في: **مجلة حوزة**، العدد 93، صيف 1999م، عدد خاص عن صدر الدين الشيرازي، ص 208ـ 366، بالفارسية. وهذا الرصد الموثق كما يلحظ، هو بحجم كتاب قائم بذاته. وحين يقارن السيد محمد حسين الطباطبائي بين ابن سينا وصدر الدين، يذهب إلى أن ابن سينا أقوى برهانياً من الشيرازي.

في باب الحوارات قدمت مجلة «مشرق» حواراً مع د. محمد رجبي دار حول مفهوم الغرب والمراد منه؛ ومعنى التقابل بين الشرق والغرب، كما ورد في كتابات الراحل السيد أحمد فرديد.

كثافة الترجمة

في النصف الثاني من المجلة؛ وهو النصف الأكبر، انصرفت شهرية «مشرق» لتأكيد جانبين؛ الأول: عرض سلسلة من الدراسات الأدبية والفنية، الثاني تقديم مجموعة من المقالات المترجمة.

إذا جاز لنا أن نستعيد ما ذكرناه في المقدمة؛ من إنّ المبادرة لإصدار المجلة تأثرت كثيراً، بواقع مواجهة الخط الفكري لبعض الدوريات الثقافية النخبوية، من بينها مجلة «كيان»، حينئذ يمكن أن نحلل كثافة الترجمة، وكثافة الاهتمام بالمتابعات الأدبية على أساس هذه الخلفية. فمجلة مثل «كردون» تنتمي إلى الثقافة الليبرالية (توقفت الآن عن الصدور) تهتم بمنظور أدبي يجافي المنظور الإسلامي، ولا سيما في مسألة الالتزام. ومجلة فكرية مثل «كيان» نراها تهتم بشكل بالغ بكسب القراء، ولا سيما الطبقة الجامعية، عن طريق تقديم المقالات والدراسات المترجمة. لذلك وجدنا مجلة «مشرق» تندفع بباعث المواجهة والرد، لتكثّف جانب المقالات والمتابعات الأدبية، كما تهتم بشكل مكثّف بالترجمات.

ما نراه أن قضية الترجمة، وإن كانت مفيدة بشكل عام، حتى يمكن أن يقال إنّه لا يمكن تصور ثقافة مستغنية عن الترجمة بالكامل، بيدَ أنّ المبالغة في هذا الجانب وعدم التخطيط المستبصر الواعي، يقودان إلى فوضى ثقافية وإرباك في ساحة الفكر تعود بأفدح الأضرار على الجيل الناشئ.

الملاحظ على الدوريات الإيرانية أنها تهتم بالترجمة بشكل مبالغ فيه، كما أنها تقدم الكثير من الترجمات دون تعليق أو هوامش، ما يؤدي إلى الإخلال ببناء وعي الجيل المعاصر، ولا سيما أنّ بعض الترجمات تثير قضايا معقدة في مجال الفكر. وربما يستطيع المتماس مع الساحة الفكرية الداخلية أن يعرض لعشرات الأمثلة، ليس آخرها ما قام به الباحث بهاء الدين خرمشاهي من ترجمة كتاب، يدحض فيه الفكر الغربي بجميع أدلة الإلهيين في إثبات الصانع، من دون أن يلحق ذلك بهوامش ناقدة ورؤية ثانية، ما تسبب بإرباك قاد الشيخ جعفر سبحاني من جهة إلى أن يوجه عتابه للأستاذ خرمشاهي، وبادر الشيخ جوادي آملي من جهة أخرى إلى أن يعقد حلقة دراسية من مقرَّبي تلامذته يناقش فيها مادة الكتاب المذكور، وما تضمنه من نقوضات على أدلة الالهيين وفلسفتهم، خرج بعد سنوات طويلة، كتاباً منضداً بيدِ القرّاء، بعد أن حالت دون صدوره أجواء التردد والحذر من بث مادته إلى الناس.

من النصوص المترجمة في عدد المجلة الذي بين أيدينا، نص لموريس شليك عن الفلسفة، ومقال لجان بيرجو عن حياة هولدرين، ومقال عن أندريه مالرو والثورة، ثُمّ دراسة عن مذهب تفكيك النص عند جاك دريدا، ونص بعنوان: ما هو النقد؟ عن رولان بارت، ونص آخر عن برنارد لالاند بعنوان: السكوت الغامض، ونص فني سينمائي، بالإضافة إلى نصوص أدبية أخرى عن السينما والموسيقى. وهذه اللوحة التي ترسم لنا هذا الجزء من محتويات مجلة شهرية واحدة، يعكس لنا أبعاداً محجوبة عن المشهد الثقافي في إيران يجهلها كثيرون خارجها، بل لا سبيل إلى تصديقها بسهولة من قبل الأغلبية، بحكم رؤية مجتزأة في حركة الترجمة، ومجمل الخطاب التعريفي بتحولات البلد، هذا الخطاب

الذي يجنح بمجمله إلى التسييس، أو نقل صورة عن الحراك الثقافي مختزلة تماماً، هي إلى التشويه وإثارة السلبيات أقرب منها إلى الواقع.

الملاحظ في هذه النصوص هو عدم الإشارة إلى مصادرها، ولا إلى تواريخها، ولا إلى عناوينها الأصلية. كما إنها لم تقترن بأي تقديم يعرض لها، ولم ترفق بهوامش نقدية، ولا سيما أنّ بعضها، كما هو الحال مع نصَّي جاك دريدا ورولان بارت، يحتاج إلى نقد دقيق.

مشـــــروع دراســة المثـقف والمناضل في الإسلام المعاصر

مدخل وصفي في نظرية الشرائح الثلاث

بين المعرفي والأيديولوجي

لن نقول جديداً ونحن نشير إلى أنّ الدراسات الغربية لواقع المسلمين بلغت حدّاً من التنوّع كبيراً، بحيث نلتقي أحياناً بنماذج منها تثير الاستغراب. من بين هذه النماذج هو المثال الذي قدّمه يان ريشار الباحث في إطار المركز الوطني للبحوث العلمية في باريس (مجموعة إيران المعاصرة) تحت عنوان: «المثقفون والمثقفون الدينيون في جمهورية إيران الإسلامية».

وإذا شئنا الدقة أكثر، نستطيع القول إنّ النموذج الدراسي الذي ضمّه كتاب «المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر» يتحلّى بمجموع دراساته، بذلك اللون من الغرابة الذي أشرنا إليه. فإذا كان معتاداً للباحثين ولمراكز الدراسات الغربية أن تهتم بما تطلق عليه الإسلام السياسي، والإسلام الاحتجاجي الثوري، لأسباب أيديولوجية ترتبط بتوفير معرفة أفضل للغرب، في رسم سياساته إزاء المنطقة، فمن الغريب ـ نوعاً ما ـ أن تلجأ لدراسة ظواهر ثقافية قد تبدو للوهلة الأولى لا صلة

لها بالجانب السياسي. لكن مع ذلك، نجد أنّ عوامل الدهشة تغيب بالكامل، إذا عرفنا أنّ دراسة «المثقف والمناضل» في التجربة الإسلامية الراهنة، إنما تتم في إطار سياسي، تدل عليه أبواب الكتاب وعناوينه. فهذا الكتاب الذي صدر عن مجموعة من الباحثين، استهدف أن يقدّم للقارىء الفرنسي والغربي بشكل عام، رؤية عن حركة المثقفين الإسلاميين في مسارها الخاص وفي طبيعة علاقة هذه الفئة مع العلماء من جهة، ومع الفاعلين الحركيين من جهة ثانية.

استهدف الكتاب أن يفعل ذلك بتقصّي الحالة في الجمهورية الإسلامية، وفي سلطنة عمان والمملكة المغربية، ومصر وتركيا وفلسطين المحتلة. وقد جاءت الدراسات في إطارين لهما مسيس الصلة بالسياسة، الأوّل هو البحث عن دور المثقفين في التعبئة السياسية؛ وقد تحولت ساحات إيران والمغرب وعمان إلى مثال لهذا الباب. والثاني تكفل النظر إلى طبيعة الصلة بين النزعة النضالية الحركية في نشاط المثقف الإسلامي وبين الخطاب الفكري، حيث أخذ هذا المجال حالة المثقف الإسلامي في تركيا ومصر وفلسطين حقلاً للدارسة.

أما ما يزعمه المشرف على الكتاب عن اعتماد الدراسة على المنهج المعرفي (الأبستمولوجي) الذي يهتم بدراسة البُنى المكوّنة للمواقف والأفكار والمسارات، ويذهب صوب القواعد التحتية أكثر مما يهتم بالنتائج والبناءات الفوقية؛ فقد كذّبه المنحى الوصفي والتاريخي الذي يتوسل برؤى جاهزة، بل ويصدر من قناعات أيديولوجية مسبقة، تشهد عليها مقدّمة الكتاب والفصل الختامي الذي جاء تحت عنوان: «المثقفون الإسلاميون الجدد: محاولة لمقاربة فلسفية».

يستطيع أي قارىء للكتاب بتمامه، أو لأي فصل من فصوله أن يتلمّس الطابع الأيديولوجي والقناعات الجاهزة التي يصدر منها؛ ليحكم مباشرة أنّ هذا العمل رغم ما بذل فيه من جهد وصفي ومنهجي، وما تخلله من معلومات، لا يختلف بشيء جذري عن بقية الدراسات الغربية التي تدرس الواقع في العالم الإسلامي، بالاعتماد على مسبقات التصوّر الأيديولوجي الغربي في هذا المجال.

مع ذلك ينبغي لهذه الملاحظة أن لا تقلّل من أهمية الكتاب في محتواه ومعلوماته والجهد الذي بذل في إنجازه، إنما كان هدفنا أن لا ننساق بسهولة وراء دعوى منهجية تزعم أنّ الكتاب يصدر من طريقة معرفية، للإيهام بحياد الدراسات وموضوعيتها. كلاّ، فالأمر ليس كذلك، فالكتاب على أهميته يبقى رؤية غربية إزاء شأن من شؤون المسلمين، يخضع لما تخضع إليه الدراسات إزاء العالم الإسلامي.

ملاحظة أخرى يمكن أن تنصرف إيجابياً لمجموعة هذه الدراسات، تتمثّل في المنحى الميداني الذي اعتمدت عليه، بما يتخلله ذلك من مزايا من قبيل وفرة المعلومات ودقتها، وأحياناً نجاح الكاتب في ملامسة الأمور التي يبحث فيها بشكل واقعي أو قريب من الواقع على الأقل. فمجموع هذه البحوث عن حركة المثقف الإسلامي في إيران وعمان والمغرب ومصر وتركيا وفلسطين، لم تأتِ حصيلة جهد مكتبيّ بذله الكتّاب وهم جلوس في مكتباتهم ومراكز بحوثهم، بل جاء حصيلة تعرّف مباشر على ميدان الدراسة، إذ سعى كلّ دارس إلى أن يخصص وقتاً لمعايشة الساحة التي يروم الكتابة عنها، وبعضهم كان يعزّز ذلك بمعرفته للغة المحلية، فـ يان ريشار الذي كتب عن إيران، زار إيران،

وهو يحيل إلى مصادر كثيرة باللغة الفارسية مباشرة، في دلالة واضحة على معرفته بهذه اللغة دون حاجة إلى الترجمة.

شيء آخر يحسن بنا أن نستفيد منه، أنّ هذه الدراسات لم تُنجز بمجموعها من قبل باحث واحد، بل جاءت من خلال فريق عمل، حيث أنجز كلّ دارس فصلاً من الكتاب، والعمل الجماعي وإن كانت ترافقه مشكلات من قبيل تنوّع المناهج واختلاف رؤى الباحثين، بل واختلاف الدراسة قوّة وضعفاً تبعاً لقوّة الباحث أو ضعفه، إلّا أنّها تغني الحصيلة برؤى ومعلومات وأفكار مكثّفة. والأكثر من ذلك هي تشير إلى قضية مبدئية تتجاوز حدود البحث العلمي وإطاراته، تتمثل بتلاقي إرادة مجموعة من الباحثين على خدمة الحضارة أو البلد أو الفكر الذي ينتمون إليه؛ أي هي تعبير عن لون من الغيرة والتعصّب للأنا، ما زلنا نفتقده في ساحة الدراسات الإسلامية، إذ يندر أن يلتقي مجموعة من الباحثين الإسلاميين لدراسة موضوع واحد، برغم الخزين المبدئي والأخلاقي الثرّ الذي يتوفر لهذا النمط من التعاون العلمي في الثقافة الإسلامية ويحثّ عليه.

الفكرة المحورية والشرائح الثلاث

ينطلق الكتاب من فكرة محورية يصفها المحرر في المقدمة. وخلاصة هذه الفكرة أنّ مصادر التوجيه الثقافي في المجتمعات الإسلامية، كانت تتمثل في مضمار ضخّ القِيَم المركزية في المجتمع، إلى أواسط السبعينيات بمجموعتين، هما: فئة العلماء، وفئة الأنتلجنسيا المتغرّبة (الطبقة المثقفة المتغرّبة).

الفئة الأولى تختص بالعلم الديني وتصدر من نمط دراسي تقليدي

تشير إليه جامعات الأزهر والنجف والزيتونة والقرويين، فيما تختص الفئة الثانية بالثقافة الغربية التي أخذتها من المؤسسات الجامعية الغربية أو تلك التي تتابعها في بلاد المسلمين[1].

ما يميّز بين الفئتين على حدّ وصف المقدّمة أنّ فئة العلماء تعبّر عن النسق المُنزَل، في حين تعبّر الثانية عن النسق المترجَم. فالعلماء هم أصحاب «الكفاءة والحق الحصري في تأويل النصّ المقدّس» كما يقول (ص 12) ومن ثَمّ هم أصحاب «المدوّنة المقدسة»، في حين يختصّ المثقفون بما يطلق عليها الدارس بـ«المدوّنة العلمانية»[2].

في مقابل الحق الحصري الذي يصرفه الدارس للعلماء، يتحدّث عن حق حصري آخر للنخبة المثقفة المتغربة إذ «تدّعي الأنتلجنسيا أنّها تمتلك وحدها القدرة على التواصل الفكري مع القيم المستوردة من العالم الآخر، ومع النسق المترجَم بفعل تميّزها وحدها بأجادة اللغات الأجنبية»[3].

من نقاط التفارق الأخرى بين الفئتين حسب الدارس، تفارقهما بلغة الخطاب «فالحقيقة أن هذه الأنتلجنسيا تستخدم معجماً مفهومياً يبقى وإن ترجم إلى العربية، مستغلقاً على أفهام السواد الأعظم من الناس. أما العلماء فإنهم على الضدّ من ذلك، ينطقون بألفاظ قرآنية تخاطب المسلمين، حتى الأشدّ أمية منهم»[4].

---

(1) **المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر**، ص12.
(2) المصدر نفسه، ص21.
(3) المصدر نفسه، ص13.
(4) المصدر نفسه.

هذا التفارق في لغة الخطاب بين الفئتين لن يقتصر على كونه فارقاً نظرياً وحسب، بل سيتعدّى ذلك ليرسم حدود التفاعل الاجتماعي لكلّ فئة من الفئتين، والوسط الشعبي الذي تتحرك فيه.

الموقف من السلطة هو مؤشر آخر في نقاط التفارق بينهما، إذ بقي العلماء يحظَون باستقلالية فكرية تامة حيال مزاج الحاكم ونزواته، في حين اندرجت النخبة المثقفة في سياق مشروع السلطة، خصوصاً بعد تعاليها على مجتمعها.

وإذا كان العلماء يرتدّون كما يقول الباحث، إلى مطلق مرجعي تمثله ثقافة «النسق المُنزل»، فإن طريقة التلقّي التي خضعت لها النخبة المثقفة تجعلها تخضع «إلى مطلق مرجعي قوامه الحداثة والعلمانية»[1].

انبثاق الفئة الثالثة

كانت المجتمعات الإسلامية خاضعة في قيم التوجيه المركزي لتأثير الفئتين المذكورتين حتى منتصف السبعينيات، كما يحدّد الباحث[2]. لكن فجأة وعلى حين غرّة انبثقت شريحة ثالثة تمثّلت بحملة الشهادات من الشباب الإسلاميين الذين انضموا للميدان كدخلاء ـ كما يعبّر الدارس ـ، وهم يحملون عنوان المثقف الإسلامي. وأزمة هؤلاء بدأت اجتماعية أولاً، فهم فئات متعلمة بيدَ أنها بقيت مهمّشة ليس لها وزن في النظام الاجتماعي القائم؛ لذلك تدارك هؤلاء أمرهم وعبّروا عن وجودهم من خلال خشبة خلاص مثّلتها لهم النصوص الدينية، ـ كما يذهب إلى ذلك الدارس ـ[3].

---

(1) المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر، ص17.

(2) المصدر نفسه، ص12.

(3) المصدر نفسه، ص 16.

ملخَّص أزمة هذه الفئة من المثقفين الإسلاميين تتمثل ـ حسب الدراسة ـ بأنّها «لم تحظَ بنصاب اعتراف أو بمؤسسات لها»[1]. على عكس فئة العلماء وفئة المثقفين، ومع ذلك فقد حققوا نجاحاً كبيراً، ومردّ هذا النجاح يعود لفرادة هذه المجموعة التي «تكمن في أساليب عملها التي تستلهم أساليب المجموعتين الأخريين وتصبو إلى تجاوزهما معاً»[2]. ما يعينُهم على إمكانية التجاوز، أنّهم من جهة عارفون بالأدوات المفهومية الحديثة التي تستخدمها الفئات المثقّفة المتغرّبة، بحكم ثقافتهم الجامعية ومعرفتهم باللغات، ومن جهة ثانية تراهم انفتحوا على النصوص الإسلامية في مسعى لفهم متجدّد، لا يلتزم بحذافير الطرائق السائدة علمائياً في مقاربة النصوص الدينية، وإن كان هذا الفهم عرضة للوقوع في جملة من المحاذير الفقهية[3].

هذه الفئات الجديدة من أمواج المثقفين الإسلاميين سجّلت حضوراً مكثفاً ثقافياً وفكرياً، في مجتمعات العالم الإسلامي واستطاعت أن تغذّي المجموعات الحركية بالزاد الفكري والثقافي، بل وتجاوزت ذلك إلى تقديم الغذاء في المسائل الشرعية والموقف الجهادي، كما حصل مع مجوعات المهندس الزراعي شكري مصطفى (الجهاد) والمتخصّص الكهربائي عبد السلام فرج (مجموعة اغتيال السادات)، بعد أن استعانوا بقراءات في المعطيات الفقهية لفقهاء قدماء.

وإذا كانت هذه الظاهرة قد برزت بشكل متوازٍ في العالم الإسلامي، فإنها قد اكتسبت في إيران شكلاً أفضل وأغنى؛ إذ «كانت هذه الشريحة

---

(1) **المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر**، ص17.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

أفضل إعداداً واطلاعاً من نظيرتها المصرية» لسببين؛ يتمثّل الأول، بالمستوى الأرفع للجامعات الإيرانية في عهد الشاه قياساً لما كان عليه في مصر السادات، في حين يعود الثاني لاستقلال علماء الشيعة عن السلطة كلياً، وتحالفهم مع هذه الشريحة المثقّفة في محاولة «لاستقطابهم واستمالتهم بدلاً من التنكّر لهم كما فعل علماء الدين في القاهرة». وقد كان من أهمية هذا التحالف ـ بنظر الدارس ـ أنه قاد، كما يكتب نصاً إلى «إسقاط نظام أسرة بهلوي المالكة واستيلاء الخميني على السلطة»[1].

تقويم المنحى منهجياً

البحث في تكوّن الشريحة الثالثة المتمثّلة بالمثقفين الإسلاميين، ومتابعة دورها في ما تنتجه من ثقافة وطبيعة علاقاتها مع بقية أجزاء المشهد الاجتماعي، يعكس جوهر كتاب «المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر».

فقد انبثقت هذه الفئة ببواعث التهميش والأزمة الاجتماعية التي يعيشها المتعلمون في العالم الإسلامي. فكان أن التجأت إلى الدين، ودخلت في مساق إنتاج الثقافة الإسلامية التي جاءت في إطار أدوات منهجية ومفهومية حديثة اكتسبتها من تعليمها الجامعي، ومن درايتها باللغات الأجنبية.

هذه الفئة تسعى كما تصور الدراسة لتجاوز الفئتين القديمتين لتحلّ محلهما، وقد حققت نجاحاً ملموساً على مستوى الثقافة التي أنتجتها، وعلى مستوى الفكر الذي غذّت به نشاطات الجماعات الحركية.

---

(1) المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر، ص20.

أزمة هذه الفئة تتمثّل في عدم اعتراف الفئتين الآخرين بشرعيتها، وعدم وجود مؤسسات لها. وهي وإن كانت قد لقيت العزل والتهميش والرفض في مصر من قبل علماء الأزهر، إلّا أنها لقيت التشجيع من قبل علماء إيران، وكان لها دور في الانتصار.

الآن، ما هي طبيعة علاقة هذه الفئة من المثقفين الإسلاميين بالعلماء من جهة، وبالنخب المثقفة المتغرّبة من جهة ثانية؟ ثُم ما هي علاقتها بالمجتمع من طرف وبالسلطة من طرف آخر؟

ثُمّ كيف تصوغ فكرها ومواقفها إزاء الغرب والتحديث والأسلمة، والحرية والمشاركة السياسية، وتصوّرها للدولة ولدور الفقه، وللعمل السياسي وغير ذلك مما تهتم به المجتمعات الإسلامية؟

البحث في وضع هذه الفئة داخل إيران يكتسب بعد انتصار الثورة خصوصية تميزه عما هو عليه في بقية بلاد العالم الإسلامي. وهذه الخصوصية سنعرض لها مفصلاً أثناء استعراض الدراسة الخاصة بإيران، التي جاءت تحت عنوان: «المثقفون والمثقفون الدينيون في جمهورية إيران الإسلامية» حيث سنلمس عدم قدرة الباحث على الغوص في عمق هذه الظاهرة وما يكتنفها من مواقف، باستثناء مجموع إشارات.

يبقى أن نشير أخيراً، إلى أنّ مقدّمة البحث تكتفي بسرد لا يتجاوز الوصف وبعض المؤشرات التاريخية؛ أي لا يغوص في البنى المكوّنة التي أفرزت الحالة، كما لا يتوفر على تحليل وافٍ اجتماعي ـ تاريخي لعمل العلماء ودورهم، وعمل النخبة الثقافية المتغربة ودورها. فمستوى التحليل في المقدمة لا يرقى أبداً إلى مستوى أعمال قدّمها باحثون عرب، من قبيل عبد الله العروي (المغرب) حول نشوء المثقف وأزمته،

وهي بشكل أخصّ لا ترقى إلى المستوى المنهجي في التحليل الاجتماعي ـ التاريخي الذي مارسه هشام شرابي (ت: 2005م) أولاً في كتابه العتيد «المثقفون العرب والغرب»، وتالياً في بقيّة كتبه وأعماله الناقدة لأزمنة الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة.

وإن كان يبقى الفراغ في أعمال العروي وشرابي وغيرهما من الباحثين العرب، يكمن في عدم إشارتهم إلى ظاهرة المثقف الإسلامي واكتفائهم بالحديث عن العلماء وعن النخبة المتغرّبة.

على صعيد إيران، لا ريب أنّ أعمال جلال آل أحمد (ت: 1969م) النقدية، تتجاوز في كثافتها وفاعليتها التحليل السريع الذي تقوم عليه الدراسة التي بين أيدينا، وإن كانت تنقصها بلورة مقاربة حول مفهوم المثقف الإسلامي. وربما يعود سبب غياب هذ المفهوم من أفقه التحليلي إلى عدم تبلور هذا المصطلح، وحتى عدم تكامل موضوعه في الواقع الإيراني، حين كان آل أحمد قد كتب أهم عملين له، في نقد النخبة المتغربة، أقصد «التغريب» و«المثقفون بين الخدمة والخيانة».

ما يكتبه الآخرون عنّا

المثقفـون والمثقفـون الدينيـون في الجمهورية الإسلامية نموذجاً

قدّم الكاتب الفرنسي يان ريشار بحثاً عن المثقفين والمثقفين الدينيين في الجمهورية الإسلامية في إطار دراسة أشمل، تهدف إلى معرفة واكتشاف ومتابعة دور المثقف الإسلامي في التعبئة السياسية، من خلال المشروع الذي تبنّاه مركز الدراسات والبحوث الدولية، المؤسسة الوطنية للعلوم السياسية، باريس. واستغرق الإعداد له ثلاث سنوات من البحث والمتابعة تمت على يد عدد من الباحثين، وكان من ثماره كتاب «المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر» الذي تناول نماذج لحركة المثقف المسلم في إيران وفلسطين، ومصر وتركيا والمغرب وسلطنة عمان.

بالنسبة لإيران ينطلق النموذج الدراسي من نقطة وصفيّة صحيحة اجتماعياً وأيديولوجياً، وهو يشير إلى تنوّع استخدام الخطاب الموجّه للمجتمع في وضع مأزوم، نشأت الأزمة فيه، بفعل التحوّل الذي تروم الثورة الإسلامية إنجازه باتجاه الأسلمة وعلى قاعدة التشيّع الاثني عشري. ففي السابق وطوال ثلاثة قرون مضت كان عالم الدين هو من يمسك بأزمّة التوجيه الاجتماعي ومقود الحركة الفكرية والثقافية، وله

حضوره في السلطة السياسية من خلال الاستقلال عنها في أغلب الأحيان، وممارسة النقد والتقويم لمسارها.

إلى جوار عالم الدين انبثق دور النخبة المثقفة التي لم يشر النموذج الدراسي إلى منبثقها زمنياً وتاريخياً، وإلى أسباب نشأتها اجتماعياً، بل يكتفي بالاشارة إلى تقلّص نفوذ رجل الدين، في مقابل ترسّخ قاعدة النخبة التي تحالفت مع السلطة السياسية أو التقت معها على أقل تقدير، في تبنّي برنامج التحديث العلماني الذي كان يستبطن التبعية للغرب، وهذا ما كان بادياً في العقد الذي سبق انتصار الثورة.

لقد قدّم الدارس التحديث العلماني وترسخ التبعية للغرب الذي لازم نمط التحديث ذاك، كبطانة لتحليله الاجتماعي الذي يميل إلى القول: بتضاؤل دور عالم الدين. ثم أشار إلى انقسام الحيّز الاجتماعي إلى مجالين؛ أحدهما يمسك رجل الدين بتوجيهه عبر الثقافة الشفهية التي لها قدرة التواصل مع القاعدة الشعبية حتى الطبقات الأمية فيها، والثاني الطبقات المتعلمة التي بدت وكأنها حكر لنشاط النخب المثقفة.

ثم جاء انتصار الثورة الإسلامية ليغيّر ميزان القوى في المجتمع، ويفرز توزيعاً جديداً للممارسة الفكرية والثقافية المتواشجة ببُعدي التوجيه السياسي والأيديولوجي، والتغيير الاجتماعي.

فمن جهة برز مظهر الخطابة في ممارسة ذاك النشاط، وقد تصدّر هذا الضرب من الممارسة علماء الدين. وإلى جواره برز مظهر السجال الفكري الذي مسك به ما تطلق عليه الدراسة بالمثقف الديني.

الخطابة الشفاهية التي يشغل دائرتها العالم الديني، والسجال الفكري الذي تملأه ممارسة المثقف الديني؛ هما المجالان اللذان يتوفّر

الباحث على دراستهما تفصيلياً في النموذج الذي يقدّمه. والملاحظة التي تسجّل على الدراسة حتى هذه اللحظة، هي إغفال الحديث عن مآل النخبة المتغربة التي كانت ناشطة قبل الانتصار؛ إذ يكتفي المؤلف بإشارة واحدة وغامضة، يكتب فيها: «وما يلفتنا على نحو خاص في الحالة الإيرانية هو الصمت الذي لاذ به، بعد الانقلاب السياسي والأيديولوجي؛ المثقفون الذين كانت صلتهم بالغرب أو بالحداثة». بديهي أن تلك الفئة من المثقفين لا يمكن النظر إلى غياب دورها وصمتها بمثل هذا التبسيط، فليست هي من قبيل «فصّ ملح قد ذاب وغاب»، بل هي كتلة اجتماعية تلتقي على خلفية فكرية وموقف سياسي، كان ينبغي للباحث أن يستند إلى أدوات التحليل الاجتماعي للكشف عن بواعث صمتها وغياب دورها، مع بيان مدلولات هذا الصمت التي تتصل مباشرة بموضوع الدراسة، وتدلل ليس فقط على فشل خطابها الفكري اجتماعياً ومنحاها العلماني أيديولوجياً، بل وسقوط نموذجها التحديثي المستمد من الغرب أيضاً، وذلك في السياق الذي تبحث فيه ليس إيران وحدها، بل العالم الإسلامي برمّته عن نموذج آخر تعيش العصر من خلاله.

مجال الخطابة

الشيء الإيجابي في دراسة هذا المجال يتمثّل بانتباه الباحث أساساً إلى الخطابة والدور المهم للخطبة والخطيب في إيران. وبرغم أنّ المعلومات التي يقدّمها الكتاب في هذا المضمار، تبدو عادية وهي لا تتجاوز المعلومات العامة التي يعرفها أيّ مسلم، إلّا أنّ أهمية البحث تكمن برأينا في أصل انتباه الباحث إلى هذا اللون من الممارسة الثقافية، المتواشجة بأهداف اجتماعية وسياسية وأيديولوجية، كما إنّ هذه الأهمية

تكتسب بُعداً يضفي عليه أهمية مضاعفة، كونه موجَّه أساساً إلى قارئ غربي يجهل هذا المجال تماماً.

يعرض الباحث بمستوى الثقافة العامة غير المتكاملة، لنشأة الخطابة في الإسلام، ثم مكانة الخطبة في التشيّع، وأخيراً دورها في إيران، قبل أن يخصّص فقرة طويلة نسبياً لصلاة الجمعة كونها إلى جوار الخطابة الحسينية أهم مظاهر الضخّ الثقافي في البلد.

باستثناء ملاحظة واحدة يبدو ما كتبه الدارس عن صلاة الجمعة جيداً، حيث استطاع أن يلتقط المغزى السياسي لخطبة الجمعة، ربما أفضل من بعض المسلمين أنفسهم. والملاحظة التي نعنيها ولا ندري من أين استمد الكاتب معلوماته حولها، تتصل بحشود المصلّين التي تحضر الصلاة أسبوعياً؛ فهو في الوقت الذي يسجّل دهشته من استمرار هذا الحشد أسبوعياً كلّ هذه السنوات، نراه يحاول أن يطعن به من خلال التشكيك بدوافع الحاضرين فيه، حين ينسبها إلى الإكراه والإجبار ويخلع عنها طابع التطوّع، حيث يكتب: «وعلى الرغم من بعض الأساليب التي كانت تستخدم لزيادة عدد الحشد وتعبئة القسم الأوفر من الأهلين، كالضغوط التي تمارس واقتياد الناس عنوة من وسائل النقل، والمكافآت التي توزّع على المثابرين والتهديدات التي توجّه إلى الممتنعين...»! كان الأفضل للباحث أن ينزّه بحثه من سَوْق مثل هذه الأكاذيب الهابطة، ويبقيه في إطار كونه رؤية وصفية تحليلية.

من هو المثقف في إيران؟

في المجال التطبيقي الثاني للدراسة الذي يرتبط بمتابعة ما أسماه الكاتب بـ الخطاب الفكري، يحدّد في البدء بعض المفاهيم قبل أن يدخل

حقل الدراسة الأساس، المتمثّل بمتابعة سجال ثقافي تشهده الساحة الإيرانية بين مثقَّفَيْن هما عبد الكريم سروش ورضا داوري.

في التحديد الأوّل يشير إلى ملاحظة ذات مغزى أحسب أنها تأتّت إليه من خلال زيارته إلى إيران ومعايشته الواقع عن كثب. مؤدى هذه الملاحظة أن إيران ليست بلداً مغلقاً بحيث يمكن عزله عن السجال الأيديولوجي «ذلك أنّ الأفكار الخارجية تفد إلى الداخل وتهزّ بقوّة جمود المناضلين العقائدي» على حدّ تعبير يان ريشار.

كما يؤكد أن القوّة لا يسعها أن تستأثر بالكلمة الحاسمة في المضمار الثقافي. وبالتالي فإنّ الصفَّين منخرطان في السجال الفكري؛ يعني بهما علماء الدين والطبقات المثقفة. والشيء الذي يعترف به الدارس أنّ علماء الدين لا يهملون استخدام الفكر الاستدلالي المنطقي، لكن على قاعدة الإسلام، وليس على قاعدة مرجعيات أخرى في طليعتها المرجعية الغربية التي تحتضن ما أطلق بثقافة النسق المُرجَم.

في التحديد الثاني يتناول يان ريشار تعريف المثقف عبر إطلاقه هذا السؤال: من يُعتبر مثقفاً في إيران؟ يحصر الباحث التعريف ببُعد واحد جرياً وراء الرؤية السائدة، وهو يكتب: «والمثقف الإيراني سواء كان محافظاً أم ثورياً، هو من يعرف الغرب في بلاده»[1]. طبيعي أنّ هذا التعريف ينطبق على النخبة المتغرّبة وبدايات نشوء المثقف في إيران، هذه النشأة التي اقترنت بحدّين اثنين بارزين هما التعرّف على الغرب، والدخول في قطيعة مع ثقافة مجتمعه. لكن هل يصحّ هذا التعريف حدّاً في توصيف جميع أصناف المثقف في إيران، حتى ذلك الذي تطلق عليه

---

(1) **المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر**، ص40.

الدراسة اسم المثقف الديني؟ والأكثر من ذلك: ماذا نفعل بالعلماء المثقفين الذين يجمعون بين معرفة الإسلام والثقافة الغربية، كما هو شأن بهشتي وحالياً السيد محمد خاتمي، والشيخ أحمد بهشتي وطبقة المثقفين الجدّد في قمّ ممن يجمع بين التأهلين الحوزوي والأكاديمي، ومن ثَمّ يجمع بين الثقافتين الإسلامية والغربية، كما هو حال الشيخ صادق لاريجاني ومجموعة مجلة «نقد ونظر» ومجموعة مجلة «معرفت»، وخريجي معهد الإمام الباقر وغيره من المراكز القمّية الأخرى؟

في ضوء هذا التساؤل ننتقل إلى الحد الفاصل بين فئات المثقفين، فإذا كان من السهل أن نفصل بقية الفئات المثقفة عن النخبة المتغرّبة، التي يقول يان ريشار عنها إنها لم تعد موجودة ولا تمارس أيّ تأثير اجتماعي ـ سياسي، فماذا نفعل بالنسبة للفئات الأخرى؟

أحسبُ أنّ المَخرج الذي اختاره الباحث ينمّ عن تشخيص صحيح، إذ يشير إلى أنّ العلاقة بين الفئات المثقفة تمر الآن بمرحلة ملتبسة (إشكالية) ومن ثمّ هي بحاجة إلى المزيد من الزمن، كي تخرج من حال التداخل إلى الوضوح والاستقلال. والقضية برمّتها متوقفة على حسم مآلات الوضع في الداخل، عبر خيارات واضحة اجتماعياً وفكرياً. وما نعرفه أن الحسم الاجتماعي والفكري يتوقف إلى حدّ معين على حسم الخيارات السياسية والمسارات الاقتصادية، بحكم انفعال (وليس التبعية المنطقية والموضوعية المطلقة التي تتحدّث عنها الاتجاهات الجبرية) المسألة الاجتماعية والثقافية بالوضعين السياسي والاقتصادي.

إيران والغرب

تمثّل العلاقة بين أيّ بلد من بلدان النطاق الموسوم بالعالم الإسلامي

أو بالعالم الثالث عموماً، وبين الغرب شاغلاً لا مفرّ من قول الكلمة فيه. وبالنسبة لإيران يكتسب هذا الشاغل أهمية استثنائية، أضفته إليه خصوصيّة الثورة التي انتصرت على أساس الإسلام، ومثّلت في اتجاهاتها الرئيسة مسارات متقاطعة مع الغرب أو مناهضة له على أقلّ تقدير.

أحسبُ أنّ يان ريشار استطاع أن يلتقط هذا الشاغل ويعبر عنه بدقة، وهو يكتب: «يدور في طهران سجال فلسفي يمكن اعتباره ايضاً، سجالاً حول الأسس التي تقوم عليها المدنية، وحول تبرير السلطة. وبهذا المعنى، إنّه سجال يتخطّى الصالونات ويغلب على عناوين الصحف الأوسع انتشاراً، ويطغى على تفكير الحشود التي تغص بها قاعات الجماعات»[1].

سجالٌ مثل هذا لا يتحرّك أبداً بعيداً عن الموقف من الغرب نفسه. أما ما يتعلّق بكيفية متابعة يان ريشار للجدل الدائر بين المثقفين بشأن الموقف من الغرب، فتراه يغطّيه من خلال التعبير عن مواقف لرموز ثقافية في البلد. وهذه المواقف يمكن تصنيفها حسبما يلي:

1 ـ نقد أيديولوجيات الغرب والتشكيك في القيم التي قام عليها المجتمع الغربي؛ مستدلاً بحال اليأس وبالنزاعات العدمية، والإخلال بموقع الإنسان ودوره لصالح الآلة والعقل وباقي الولايات الأرضية الأخرى. حضارة كهذه لا تستأهل أن يتّخذ منها المثقف المسلم نموذجاً للخلاص، بل هي بحاجة إلى الإسلام كمنقذ.

---

(1) المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر، ص48.

المثقف الإيراني الذي يعبّر عن هذا الاتجاه في الموقف، هو أحمد فرديد.

2 ـ يوجد اتجاه يريد للعلاقة مع الغرب أن تصدر من موقف متعرّف عليه مدرك له. فلا يمكن تحديد موقف من الغرب قبل معرفته؛ هكذا على أسس أيديولوجية أو تاريخية. أصحاب هذا الاتجاه الذي يذكر يان ريشار أنّ من أبرز اتباعه عبد الكريم سروش، يحاولون أن ينمّوا موقفاً عقلانياً يحافظ على مكتسبات المعرفة والفلسفة الغربية، ويرفض استعمار الغرب واستبداده بالأنظمة المحلية التابعة.

3 ـ ثَمّة موقف ثالث يختار يان ريشار المثقف الإيراني رضا داوري للتعبير عنه، يرفض مبدأ تقسيم الغرب وشطره إلى سياسي نرفضه بعد أن نقبل منه ليبراليته، وثقافي نقبل منه عقلانيته ونقديته وتحليليته. فمثل هذا الموقف يصدم هوية المسلم الموحّدة ويخلّ بنسيجها المنسجم، والمسلمون في إيران ليسوا بحاجة إلى قبلة تولّيهم صوب بوبر وهيدجر وهيغل وغيرهم ممّن تروّج بضاعتهم في السوق الثقافية الإيرانية على يد المثقفين.

من العناصر الأخرى التي يشير إليها البحث بوعي، هو تفسيره للعلاقة الملتبسة بين بعض المثقفين وعلماء الدين على أسس أيديولوجية، تنتهي إلى الشرعية وحجم الحصّة التي يستأثر بها كلّ طرف في توجيه الرأي العام مقدار حضوره في السلطة. معنى هذا أنّ السجال الثقافي في البلد هو ليس من نوع السجالات الفكرية التي لا تستقرّ على أرضية اجتماعية واقعية، وهي من ثمّ لا تحلّق في المجرّد الذهني والإشكالات النظرية

التي لا نهاية لها، بل تتصل بالواقع وقضاياه، وتتأثر بميزان القوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وطبيعة التسويات على الأرض.

كما يشير المؤلف من وجهة نظر التحليل الاجتماعي إلى ملاحظة صحيحة، تتمثّل بترسّخ فعل التغريب والحداثة الغربية في بعض أوساط المثقفين من المفتونين بألقاب من قبيل الدكتور، والبروفسور، وهي كما يقول يان ريشار: «ألقاب تشريفية على قدر كبير من الأهمية في إيران مثلها في ألمانيا»[1].

منبثق الفئة الجديدة

يتابع الباحث دراسته عبر تقصّي أحد السجالات الثقافية الدائرة في الساحة الإيرانية، من خلال اختياره لرمزين مؤثرين، هما عبد الكريم سروش ورضا داوري، حيث يستقصي نقاط التقاطع بينهما في مسائل العلاقة مع الغرب، الهوية، السلطة، التغيير الاجتماعي.

ثُمّ يشير إلى أن التداخل في الحالة الثقافية قاد في البلد، إلى تذويب الحدود المنيعة، وتخفيض الأسوار العالية التي كانت في السابق بين المسجد والجامعة، وما يرمز إليه هذان الموقعان ثقافياً واجتماعياً. كما لم تعد الهوّة التي تفصل بين المثقفين الذين كانوا يحتكرون «التفكير المستنير» وعلماء الدين على ما كانت عليه قبل الثورة. فالانتصار دفع العالم الديني أن يفكّر ليس في إيران وحدها بل وفي العالم أجمع.

أهم من ذلك، هي النتيجة التي تترتب على مثل هذا التفاعل والانفعال؛ إذ: «ما عاد العالم، هو نفسه عالم القرن التاسع عشر الذي

---

(1) المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر، ص51.

طغت عليه أنوار الغرب، بل أصبح عالماً يشهد تراجع الغرب، ويعي فيه الإسلام أهميته، ويظهر العالم الثالث»[1].

من نتائج الدراسة الجديرة بالتأمل، أنها أخذت إلى جوار المثقف الديني والمثقف الفكري؛ أيْ إلى جوار علماء الدين والمثقفين، طبقة التكنوقراط وأهل الاختصاص: «فعلى الضدّ من كافة التوقعات (بالانهيار) استطاعت إيران بعد عشر سنوات على قيام الثورة، أن تتجنّب الانهيار» وقد أعاد الباحث بعض الفضل في ذلك، إلى طبقة التقنيّين الذين يفضل أن يسميهم المهندسين الإيرانيين، وهو في معرض التساؤل عن دورهم في رسم المسار الثقافي من خلال مواقعهم الاجتماعية والاقتصادية.

يبقى أن نقول ختاماً إنّ الدراسة على وجازتها وخصوبة الأفكار التي أثارتها، غيّبت مشاهد بارزة وأساسية في المعلم الثقافي الإيراني بعد الثورة، كما إنّها لم تستطع أن تمسك بمفاصل جدل كثيرة الخصوبة في الساحة الإيرانية، وما قدمته من إضافات في مضمار الفقه السياسي، تجديد الاجتهاد، تبلور الاتجاه المقاصدي في الفقه. وإلى ذلك أغفل الدارس المراكز الجديدة الناشطة في مدينة قمّ، سواء تمثّلت بجامعات أو بمراكز بحوث، أو بمجلات ودوريات ثقافية وفكرية لا يمكن إغفالها أبداً في إطار المشهد العام للثقافة الإيرانية المعاصرة.

---

(1) المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر، ص55.

«الاستشراق» في طبعة فارسية

إشارات عن الحركة الثقافية في إيران
وملاحظات حول الترجمة

حركة الترجمة

تتسم حركة الترجمة في إيران بالسرعة، ومواكبة أبرز وآخر الإنتاجات على صعيد الفكر العالمي. وهذا النشاط يكتسب خصوصية واضحة في ما يرتبط بالنتاجات الأدبية والعلمية التي تشهدها العواصم الغربية، فما أن يصدر الكتاب في لندن وباريس وبون وواشنطن حتى يجد مكانه سريعاً أو بعد بضعة أشهر في الأكثر، على رفوف المكتبات الضخمة الواقعة مقابل الباب الرئيسي لجامعة طهران، في شارع «انقلاب اسلامى» (أي: الثورة الإسلامية).

لنا أن نسجل أنّ هذه السمة في الحياة الثقافية داخل إيران، تعود إلى فترة سنوات طويلة سبقت انتصار الثورة الإسلامية. بيدَ أنّ ما أُضيف إليها في عهد الجمهورية، هو انفتاح آفاق أوسع أمام حركة الترجمة جاءت لتواكب المتغيرات التي شهدتها إيران، وحاجتها الملحة إلى التعرف على ألوان جديدة من الترجمة، لم تكن قد طرقت قبل ذلك. ففي عهد الجمهورية، انفتحت حركة الترجمة بشكل أوسع على الآثار والكتب

والدوريات العلمية التي تصدر في الغرب، حتى شهدنا أحياناً ترجمة مكتبات كاملة ابتيعت من أسواق لندن وغيرها.

في مقابل ذلك، ظل نشاط الترجمة في الحقل الأدبي والإنسانيات أو السلوكيات بشكل عام محافظاً على كثافته السابقة، لم يفقد سوقه الساخنة في مقابل الآفاق الجديدة. ربما كانت أبرز اتجاهات الآفاق الجديدة انكباب حركة الترجمة بشكل نشط على ترجمة مئات الكتب السياسية التي صدرت ولا تزال تصدر في العالم الغربي، سواء أعالجت الشأن الإيراني قبل الثورة وبالأخص بعدها، أو تناولت شؤون العالم الإسلامي، أو قضايا السياسة العالمية ذاتها.

فعلى سبيل المثال، لم تنقطع كبرى الصحف الصادرة في طهران (كيهان، اطلاعات، جمهورى اسلامى) يوماً واحداً عن ترجمة أحدث وآخر الكتب السياسية التي تصدر في العواصم الغربية. فثمة أعمدة يومية ثابتة لترجمة مثل هذه الكتب، وغالباً ما نشهد، بالأخص في صحيفتي «كيهان» و«اطلاعات»، أنّهما تترجمان كتابين وتقدمهما في نفس الوقت، عبر أعمدة يومية متسلسلة إلى القارئ الإيراني، الذي يكون بمقدوره أن يطلع عبر الصحف اليومية وحدها، على خمسة كتب صادرة للتوّ في عالم السياسة الغربية.

بيدَ أنّ في مقابل هذه الكثافة الهائلة في الترجمة عن الإنكليزية والفرنسية والألمانية، فللمراقب أن يلحظ ضآلة ما يترجم عن اللغة العربية، سواء على الصعيد الثقافي أو السياسي، إلّا أن يكون الكتاب قد صدر بغير اللغة العربية، فحينذاك يضع مترجمو اللغات الأجنبية أيديهم عليه بسرعة ويترجمونه. لكن رغم ذلك بدأت الصورة تتحسن بشكل

جلي في السنوات الأخيرة، حيث انفتحت آفاق الترجمة من العربية إلى الفارسية على كتابات الثقافة الإسلامية، فتُرجمت إلى الفارسية الكثير من الكتب والبحوث الإسلامية المكتوبة بالعربية، حتى لنكاد نؤكد أن أغلب رموز الفكر الإسلامي المكتوب بالعربية باتوا الآن معروفين لحركة الثقافة الإيرانية، ولم تعد المسألة تقتصر على كتب بارزة بعينها، أو بضعة أسماء مشهورة في العالم العربي كسيِّد قطب (ت: 1966م)، وحسن البنا (ت: 1949م)، والمفكر محمد باقر الصدر (ت: 1980م)، إنما عمّت حتى شملت الآن مئات الكتب وعشرات الأسماء.

أما على صعيد الثقافة العامة، فقد كانت حركة الترجمة عن العربية أقل تقدماً عما هي عليه بالنسبة للثقافة الإسلامية، إلّا أننا بدأنا مؤخراً نشهد خطوات ناهضة على هذا الصعيد، إذ تجد أمامك الآن في المكتبات ترجمات أو دراسات نقدية لكتابات هشام شرابي (ت: 2005م) وعبد الله العروي ومعن زيادة ومحمد أركون (ت: 2010م) وإدوارد سعيد (ت: 2003م) ـ وإنْ كانت كتب الأخيرين ترجمت عن الفرنسية والإنكليزية وليس عن العربية ـ وغيرهم.

من المتوقع أن تشهد المكتبة الإيرانية تقدماً أكبر على صعيد إصدار ترجمات لأعمال محمد عابد الجابري (ت: 2010م) وحسن حنفي وفؤاد زكريا وطيب تيزيني وغيرهم كثير، وذلك تبعاً للتفاعل والتلاقي الثقافي الواضح الذي أخذ يتم بين مجموعة المثقفين العرب المقيمين في إيران (من شتى البلدان العربية) وبين المثقفين الإيرانيين، خاصة أولئك الذين يتصدون للدوريات الفكرية والمنتديات الثقافية في البلد.

ثمة إحساس عالٍ يسود الآن المثقفين الإيرانيين في المواقع

المختلفة، بضرورة تلمس حقيقة الحركة الفكرية في العالم العربي والتعرف على اتجاهاتها المختلفة: العلمانية والإسلامية، والمشاركة بعد ذلك في النقاش المحتد بين هذه الاتجاهات وما تتداوله من قضايا وأفكار وتحليلات وبدائل في العالم العربي. من الواضح أنّ هذه المهمة متعددة الأبعاد، لا يمكن لها أن تتم إلّا بتعرف الباحث الإيراني على محتوى الأطروحات المتداولة، وهذا ما تحققه مهمة الترجمة.

لقد كان من الطبيعي أن يفرز النشاط المكثف في حقل الترجمة عن اللغات والثقافات المختلفة، أسماء لامعة في سماء الحركة الثقافية داخل البلد، بل وصل الأمر إلى حد تمايز قدرات كل مترجم والحقل الأقدر على تنفيذه، فأحمد آرام (1904 ـ 1999م) مثلاً يُعَدُّ أبرع مترجم عن الإنكليزية، والدكتور سعيدي يعد متخصصاً في ترجمة العلّامة محمد إقبال (ت: 1938م) وجميع ما يصدر عنه، وهكذا إلى الأسماء والحقول الأخرى.

بيدَ أنّ العمل الترجمي في ظل الكثافة والتنوع الواسعين اللذين شهدهما ولا يزال، لا يمكن أن يبقى رهن ثلة من الأسماء مهما بلغت قدراتها وتميزت بكفاءاتها. لذلك ظهر بشكل واسع دور مؤسسات ضخمة متخصصة، بعضها جامعية وبعضها تابع لإدارات ثقافية وغير ثقافية.

أخيراً، نشعر بالحاجة ـ إلى جوار هذه الحركة المستجدة في الترجمة عن العربية ـ إلى حركة مقابلة في الترجمة عن الفارسية، ليقف الباحث والمثقف والجمهور العربي على آفاق الحركة الثقافية في إيران. وإذا كانت معادلات السياسة والسلطة في العالم العربي، لم تسمح إلى

الآن بإتاحة مثل هذه الفرصة بشكل منفتح وحرّ، فإننا لا نعدم فرصاً تتوفر هنا وهناك على صعيد تحقيق هذه الأمنية.

الاستشراق كاملاً بالفارسية

أردنا للإشارات الآنفة أن تكون تمهيداً للحديث عن كتاب هذا الأسبوع «شرق شناسي» (621 صفحة من الحجم الكبير)، وهو ترجمة كاملة لكتب إدوارد سعيد ذائع الصيت «الاستشراق». لكن يبدو أنّ تلك الإشارات طالت ـ رغماً عنّا ـ لتأتي على حساب المراجعة.

لم يكن هذا هو اللقاء الأول بين القارئ الإيراني وبين كتاب إدوارد سعيد (1935 ـ 2003م) «الاستشراق»، إذ كانت قد صدرت منذ زمن بعيد ترجمة مختصرة للكتاب. ثم إنّ اسم إدوارد سعيد متداول في الأوساط الثقافية الإيرانية بشكل كبير، فهو يُذكر بحفاوةٍ، وتواجه أعماله الثقافية اهتماماً بالغاً، خصوصاً كونه فلسطينياً يتحلى بمؤهلات علمية بارزة وله اطلاع واسع بالغرب.

أحسبُ أنّ كتابيه «المسألة الفلسطينية» و«تغطية الإسلام» مترجمان للغة الفارسية أيضاً، وإنْ لم أعثر حتى الآن على ترجمتهما، فهما معروفان منذ صدورهما في مراكز البحث والتحقيق السياسي، ومتداولان (بلغتهما الإنكليزية) بين نخبة من المثقفين والعاملين في مراكز البحث السياسي.

أما الترجمة الجديدة التي صدرت في طهران حديثاً عن «دفتر نشر فرهنگ اسلامى» (أي: مركز نشر الثقافة الإسلامية) فقد نفذها الدكتور عبد الرحيم گواهي، من المترجمين البارعين والمشهور في الأوساط الثقافية بترجمته لأكثر من أثر من الإنكليزية إلى الفارسية.

من سمات هذه الترجمة، مضافاً إلى كفاءة المترجِم ومكنته، اشتمالها على النص الأصلي للكتاب كاملاً دون اجتزاء فقرة أو نقص كلمة، كما إنّها ترجمة «رسمية»، كونها أُجيزت من إدوارد سعيد نفسه عبر صديق مشترك بين الطرفين، هو علي مجتهد شبستري أحد العاملين في «دفتر مطالعات سياسي وبين المللي» (أي: مركز الدراسات السياسية والعالمية) التابع لوزارة الخارجية، الذي يكنّ احتراماً كبيراً للأستاذ إدوارد سعيد.

يذكر المترجِم ثلاث سمات لمؤلف «الاستشراق»، يبدو أنّها مما يتوافق عليها كل مطلِع على جهده العلمي؛ الأولى: ثقافته الواسعة واطلاعه الكبير على الاتجاهات الفكرية الغربية، والعودة إلى مصادرها باللغات المباشرة، وهما الخصلتان اللتان انعكستا بوضوح في كتابه «الاستشراق»، حيث تلمس تقصياً كبيراً لمصادر الأفكار باللغات الإنكليزية، الفرنسية، الألمانية مضافاً إلى العربية وربما لغات لاتينية أخرى كما يُرجح المترجِم.

أما السمة الثانية فتتمثل بتمكّنه الكبير من اللغة الإنكليزية، وهي ملاحظة يشهد بها كل من قرأ النص الإنكليزي للكتاب. وبالنسبة للمترجم الإيراني الدكتور عبد الرحيم كواهي، فهو يؤكد ـ على سبيل الطرافة ـ أنّ إدوارد سعيد لم يدعه أن يترجم صفحة واحدة من الأصل الإنكليزي البالغ حوالي (350) صفحة، من دون أن يتوقف عند كلّ مصطلح جديد.

أخيراً، تتجلى السمة الثالثة التي يشير إليها المترجم، في أنّ إدوارد سعيد يعكس معاناة كبيرة تشبه معاناة المثقفين الذين يمضون حياتهم في ظل سلطات سياسية شمولية، وهذا ما يذكرني ـ والكلام لعبد الرحيم

گواهي ـ بمعاناة جلال آل أحمد (ت: 1969م) وعلي شريعتي (ت: 1977م)[1].

ما يميز هذه الترجمة أيضاً ويكسبها خصلة تتفوق بها بأشواط على الترجمة العربية (ترجمة كمال أبو ديب الصادرة عن مؤسسة الأبحاث العربية بعنوان: «الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء» بيروت، 1981) هو وضوحها وسهولة عبارتها، خلافاً لترجمة أبو ديب التي لم يقرأها أحد إلّا واشتكي عسر أسلوبها وغرابة مصطلحاتها، كما ألمح لذلك أكثر من ناقد، فضلاً عن الشهادة المباشرة للقرّاء أنفسهم.

إنّ الترجمة ليست حقلاً للتباهي وإثبات الذات المتعالمة والتظاهر بدقائق المعرفة، كما فعل ذلك كمال أبو ديب في ترجمته لـ«الاستشراق» وكان بمقدوره ـ لو التزم الأمانة والمسؤولية ـ أن يجنِّب كتاب «الاستشراق»، ما لحق به من سمعة سيئة لدى القارئ العربي، غير القادر على مطالعة الأصل الإنكليزي، نتيجة أسلوبه العكر واشتقاقاته الغريبة. لا ريب أنّ أسلوب إدوارد سعيد في الأصل الإنكليزي أيسر كثيراً من أسلوب كمال أبو ديب في ترجمته الفظة، كما يتضح ذلك جلياً حال المقارنة بين النصين. وربما كان من سوء حظ إدوارد سعيد أن يقوم بالترجمة كمال أبو ديب، الذي ينحو لمضاهاة المؤلف، ولو على حساب الكتاب نفسه.

إنّ أسلوب أبو ديب في إنشاء النص العربي أو في الترجمة إليه، هو عينه لمدرسة التنطع الحداثي (الحداثوي!) التي يقودها مطاع صفدي عبر دوريته «الفكر العربي المعاصر» ومركزه عموماً «مركز الإنماء القومي».

---

(1) المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر، ص7.

يكفي للإشارة لما يمثله هذا الأسلوب المتنطع بالحداثة المهووس بها، حينما تصطدم باشتقاقات ومصطلحات غريبة في افتتاحيات مطاع صفدي في مجلته آنفة الذكر، يواجهك بتفسير أغرب حيث يكتب في الهامش: هذا اشتقاق مزاجي!

إنك تجد مثلاً أنّ أسلوب محمد أركون (في الفرنسية) يمتاز هو الآخر بأزمة المصطلحات نحتاً واشتقاقاً واستعارة، بل هو مهووس إلى حد كبير بالسعي وراء «موضة» المصطلحات هذه واللغة «الحداثية»، بيدَ أنك تجد في جهد هاشم صالح «وهو حداثي سوري أيضاً كأبي ديب ومطاع صفدي، وقد بدا وكأنه متخصص بترجمة أركون ونقل آثاره إلى العربية» لترجمة أركون، الكثير مما يهدِّئ النص الفرنسي، ويمنحه سبكاً ومتانة نسبية وهو في العربية.

هذه ولا شك خدمة جليلة (نحن هنا نصف هذه الأعمال ولا نقيمها) يسديها المترجِم إلى النص وصاحبه، على عكس ما فعله أبو ديب تماماً، حيث أضفى تعقيداً على النص العربي، أدّى إلى أن يحس القارئ بانزعاج كبير، بدل المتعة والتفاعل المرجوين، لمثل هذه الأعمال الثقافية المهمة.

من المؤكد أنّ هذه الملاحظات القاسية لترجمة أبو ديب، لا تريد أن تذوّب شخصية المترجِم وتجعلها صفراً، فالمترجم، إلى أيّ لغة كانت، ينبغي أن يكون مثقفاً متمكناً، له دربة واطلاع واسعان. بيدَ أنّ عليه أن يتحرك ويجتهد في الدائرة المعقولة، التي لا تنسخ هوية الكتاب محتوى وأسلوباً ومنهجاً.

أخيراً، لم يعد يكفي أن نرمي القارئ بقصور الوعي والناقد

بالجهل، خاصة بعد أن شاعت في الأوساط الثقافية العربية ترجمات ممتازة. فهذا مثلاً فؤاد زكريا، وهو نفسه باحث معروف وأستاذ في الفلسفة، قدم عملاً ممتازاً لبرتراند راسل (ت: 1970م) حينما ترجم «حكمة الغرب» وقدمها في جزأين عبر سلسلة «عالم المعرفة» الكويتية.

لا نريد هنا أن نستطرد بالشواهد وهي كثيرة، إنما اخترنا مثلاً يصعب رميه بالجهل أو بقصور الوعي أو بالضآلة العلمية والاختصاصية. فلم يكن كتاب بتراند راسل ضئيلاً علمياً أو دون محتوى، ولم يكن فؤاد زكريا مخلّاً بمقاصد الكتاب أو قاصراً عن إدراك مراميها. لكن مع ذلك كله جاءت الترجمة العربية بأسلوب ماتع ولغة مبسطة دون إخلال بقيمة الأفكار. (وهنا أيضاً ننصف ولا نقيّم).

إشارة أخيرة

ربما لاحظ القارئ ـ وهو محق ـ أننا لم نتحدث عن محتوى كتاب «الاستشراق». والسبب ببساطة أن الكتاب لم يعد جديداً على الوعي العربي، بعد أن تبادرت لتعريفه وتقديمه ونقده أغلب الدوريات العربية، بل حتى الصحف اليومية، لعشرات المرات خلال العقد المنصرم.

هل يعني ذلك استنفاد كل شيء بحيث لا يمكن إضافة كلمة أخرى؟ لا بالتأكيد. إنما تركنا لهذه المراجعة أن تنساب وراء هموم الترجمة، لنتوفر في المقال القادم بإذن الله، على العودة لموضوع الإسلام والغرب، أو بشكل أدق: كيف يُعرَّف الغرب بعالم الإسلام، لكن ليس عبر كتاب «الاستشراق» وحده، وإنما من خلال كتابات إدوارد سعيد الأخرى.

ربما ما يعطي لموضوع مراجعة المقال القادم نكهة خاصة، اقترابنا أكثر من الذكرى السنوية لانتصار الثورة الإسلامية في إيران، وهو الحدث الذي كان سبباً مباشراً في أن ينتج إدوارد سعيد كتابه «تغطية الإسلام».

إدوارد سعيد وإيران

هل تغيرت صورة الغرب في «تغطية الإسلام»؟

نعترف بدءاً أنه من العسير أن نستوفي الصورة التفصيلية، التي تعكس الكيفية التي يتمثل بها الغرب، الإسلام. لذلك استعنّا كما وعدنا في المقال السابق، بكتاب إدوارد سعيد الشهير «تغطية الإسلام» وببعض الإشارات التي أضحت ثابتة؛ لنجمع من حصيلة هذه المتابعة بين مراجعة كتابات إدوارد سعيد بشكل عام، وبين المناسبة التي نحن بصددها؛ أي الذكرى الرابعة عشرة لانتصار الثورة الإسلامية في إيران.

علينا أن نوضح أيضاً أنّ التركيز على كتابات إدوارد سعيد في «الاستشراق» و«تغطية الإسلام» وغير ذلك، إنما تفرضه سهولة الرجوع إلى «منظومة فكرية مرجعية» عن الموضوع، أضحت واضحة في دراسات سعيد وأبحاثه، وإلّا فهناك وعيٌ مشتركٌ بات يسود أكثر من باحث عربي، بالصورة السيئة التي تزداد كل يوم سوء، عن كيفية تغطية الغرب للإسلام. من نافلة القول إنّ القطاعات العريضة في المجتمع، لم تكن بحاجة إلى بحوث وتطبيقات نظرية لهذه الصورة السيئة، بل كان ولا يزال، يكفيها إحساسها العام المدعم بالتجربة المريرة لهذا الغرب مع

العالم الإسلامي، بدءاً من حلقات التماس الأولى بين عالمي الغرب والإسلام، وانتهاء إلى حوادث الساعة، كما هي ماثلة في أكثر من إقليم ومنطقة من أقاليم المسلمين ومناطق تواجدهم.

ثُمّ إنّ الصورة ترسخت أكثر في العقل والوجدان الإسلاميين، إثر انتصار الثورة الإسلامية في إيران، واندفاع حركة الإحياء الإسلامية إلى الواجهة، الأمر الذي قاد إلى ما يشبه الجنون في دراسات الغرب وتغطياته عن عالم الإسلام ودنيا المسلمين.

ثلاثية إدوارد سعيد

لم يدّعِ إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق» أنّه صاحب مشروع فكري، وأنّه سيصدر مشروعه عبر عدد معين من الكتب، بيدَ أنّه سرعان ما انتهى إلى هذه النتيجة؛ حيث أضحى كتاب «الاستشراق» إلى أن يكون القاعدة النظرية في المشروع، رغم أنّ كتابيه اللاحقين قد تضمنا أيضاً أفكاراً نظرية، شكلت في الأرجح إضافات، أو شروحاً تفصيلية لما جاء في «الاستشراق».

ما ابتغاه سعيد من كتابه الأول، هو الكشف عن حقيقة النظام الفكري الذي يستنبطه مشروع الاستشراق الغربي، أو كما يقول بنفسه: «لقد كان مشروعي وصف نظام معين من الأفكار»[1]. وقد انتهى في هذا الوصف إلى «أن الأساس العام للفكر الاستشراقي يرتكز إلى جغرافية خيالية، ولكنها ثنائية خطيرة، تقسم العالم شطرين غير متساويين، أكبرهما وهو الشطر «المتخلف» يدعى الشرق، ويدعى الآخر الغرب،

---

(1) الاستشراق، ص 322.

وهو الشطر الذي يسمى أيضاً (عالمنا)»[1]. والضمير في «عالمنا» يعود إلى الغربيين أنفسهم.

المعرفة الاستشراقية الغربية كانت ولا تزال، تُعرّفنا من خلال «السلطة والقوة»، فهي عبر تفوقها العسكري تفرض نمطاً معرفياً معيناً في وعيها لنا، وفي وعينا لأنفسنا. وهي تفعل ذلك كما تشاء، وبما يحقق مصالح سياسية مباشرة. فكل ما يمتّ بصلة إلى دراسة الإسلام في الغرب المعاصر، مشبع بالأهمية السياسية[2]. في المقابل فإنّ كل حصيلة كان يبلغها الشاه والسادات، احتاجت من الغرب، والأمريكيين بشكل خاص، إلى إنتاج معرفة تتحدث عن «جدارة الإسلام وأهليته لمماشاة التحديث». أما حين هرب الأول من إيران وقتل الثاني في القاهرة، فقد أضحى الإسلام بنفسه سبباً مباشراً لإسقاط تجربة التحديث في البلدين!

هكذا تحكمت المصالح في تعريف الإسلام، أو بشكل أدق «تغطية الإسلام» في مثالين مختلفين، رغم أنّ الإسلام هو القاسم المشترك بينهما!

لذلك يسجل سعيد: «يحدد الجغراسياسيون والمصالح الاقتصادية في الولايات المتحدة، معرفة العالم الإسلامي وتغطيته، بمقياس هائل مستحيل إدراكه ـ بالنسبة للفرد ـ تدعمه وتعززه بنية لإنتاج المعرفة»[3].

ثَمة سبب آخر دخل في تكوين نظام المعرفة الغربي (الاستشراقي) مضافاً للهيمنة والمواجهة، يصفه إدوارد سعيد بقوله: «إنّ معرفة الإسلام

---

(1) **تغطية الإسلام**، ص36.
(2) المصدر نفسه، ص 16.
(3) المصدر نفسه، ص 168.

والشعوب الإسلامية، نشأت وترعرعت، لا من الهيمنة والمواجهة فحسب، وإنما من الكراهية الثقافية أيضاً»[1].

في نهاية المطاف يخلص إدوارد سعيد، إلى أنّ الغرب يعتمد تغطية تقليدية ثابتة للإسلام، قائمة سابقاً على الموروث الاستشراقي، ومستحضرة حاضراً للموروث ذاته.

هذه التغطية مدعمة بالقوة والتفوق والكراهية، وبتعبير إدوارد سعيد نفسه، هي «تغطية تكسبها انتماءاتها إلى القوة، متانة وتماسكاً وصلابة، وقوة احتمال، وحضوراً ـ وهو الأهم ـ»[2].

وهو يعزو نجاح هذه التغطية (وهي كما يعبِّر في أكثر من مكان: تعمية) إلى «ما يتمتع به الناس والمؤسسات التي أنتجتها من نفوذ، لا إلى الدقة أو الحقيقة بالضرورة». بذلك فهي حصيلة تواطؤ بين المعرفة والسلطة، وبين السلطة والمعرفة[3]. إذ إنّ «خبراء الشرق الأوسط الذين يقدمون المشورة لصانعي السياسة [في أميركا] مفعمون بالاستشراق عن بكرة أبيهم تقريباً»[4].

مجالات التطبيق

حين نغادر الحيز النظري لمشروع سعيد في «الاستشراق»، نلتقي في الكتاب نفسه بالجزء الأخير المعنون «المرحلة الأخيرة»[5]. وفي كتاب

(1) **تغطية الإسلام**، ص 177.
(2) المصدر نفسه، ص 172.
(3) المصدر نفسه، ص 181.
(4) **الاستشراق**، ص 318.
(5) المصدر نفسه، ص 285 ـ 325.

«المسألة الفلسطينية» و«تغطية الإسلام» من بعده، بالمجالات التطبيقية التي يعاود تأكيدها في مقالات وبحوث متفرقة أخرى.

ففي المجال الأول يتابع الباحث الفلسطيني كيفية انعكاس صورة العرب والإسلام في مؤسسات الاستشراق الغربي وأجهزة الاتصال، في المدة التي أعقبت حرب 1967م، وينتهي به التقصّي في كتاب «الاستشراق» إلى ما بعد حرب 1973م بقليل.

في «المسألة الفلسطينية» يأتينا المجال التطبيقي الثاني، الذي يكشف «ما كان خبيئاً مستوراً في طيات النظرات الغربية إلى الشرق» حيث أفصح الباحث عن الأفكار التي وصل إليها في «الاستشراق» بشكل أكثر تفصيلاً وجلاءً.

أما الكتاب الثالث فيعكس تجربة انتصار الثورة الإسلامية في إيران، وأزمة الرهائن الأمريكيين، وفيلم «موت أميرة» كمجالات حيوية لبحثه، وإن كان الشأن الإيراني يحتل الحيز الأكبر من مساحة الكتاب.

الملاحظ أنّ تنوع مجالات التطبيق واختلاف المديات الزمنية لتتبع الباحث، لم يؤثرا كثيراً على النتائج، حيث جاءت المحصلة متشابهة إلى حد كبير، باختلاف أنّ الصورة أخذت تزداد عتمة وظلاماً في السنوات الأخيرة. فصورة العربي لم تنفك أن تكون مرتبطة «بالفسق أو بالغدر والخديعة المتعطشة للدم، ويظهر منحلاًّ، ذا طاقة جنسية مفرطة، قديراً دون شك على المكيدة البارعة المراوغة، لكنه جوهرياً سادي، خؤون، منحط، تاجر رقيق، راكب جمال، صراف، وغد متعدد الظلال»، وذلك كما تعكسها الأفلام وأجهزة الاتصال العامة في الغرب[1].

---

(1) الاستشراق، ص 287.

ذهبت الدراسات الأميركية إلى «أنّ كل لفظة من لفظتين ـ في اللغة العربية ـ ذات علاقة ما بالعنف»، وأنّ «العقل العربي كما (ينعكس) في اللغة تبجحي دون انقطاع» وثمة «منظومة تقول إنّ العرب أساساً قتلة، وأنّ العنف والخديعة محمولان في الموروثات العربية»[1]. بشكل عام فإنّ هذه البذاءة وما هو أسوأ منها، شغلت الحيز العام لصورة العربي في أجهزة الاتصال الأميركية وأقساماً واسعة من البحوث الأكاديمية الجامعية. و«العربي» في الاستعمال الغربي هنا، هو دالة على المسلم، مطلق المسلم العربي وغير العربي، تماماً كما هو الحال في «التركي» الذي يستعمل في الأدبيات الغربية، كدالة على المجال الإسلامي.

من الواضح أنّ صورة العربي لم تنفصل عن «الإسلام» و«اللغة العربية» و«العقل العربي»، بل اعتبرت العناصر الثلاثة هي القاعدة المنتجة لـ«سيئات» الشخصية العربية!

بعض النتائج

كان هناك ولا يزال، الكثير من النتائج التي ترتبت على نمط التعريف الغربي للشرق، والاستشراقي للإسلام. أولها وأخطرها مما ينتبه إليه الباحث، أن أصبح العالم العربي اليوم تابعاً، تبعية شاملة ومتزايدة لأميركا، وبتعبير إدوارد سعيد: «فالعالم العربي اليوم كوكب تابع، فكرياً، وسياسياً، وثقافياً للولايات المتحدة».

ما أراه أنّ معظم النتائج السلبية الأخرى من جانبنا، إنما كانت آثاراً

---

(1) **الاستشراق**، ص 287.

مترتبة على هذه التبعية الشاملة. وإذا أردنا أن نعطي تصوراً هيكلياً لذلك، فلنلاحظ أولاً، أنّ «الطلاب الشرقيين (والأساتذة الشرقيين) ما يزالون يريدون الحضور إلى الولايات المتحدة والجلوس عند أقدام المستشرقين الأميركيين، ثُم العودة في ما بعد لتكرار الشعيرات اللغوية، التي ما فتئتُ أصفها بأنها مذهبيات جامدة استشراقية على مسامع جمهورهم المحلي»[1]. وهذا الكلام يوضح باختصار أغلبية ما ينادي به ويفعله التيار الحداثي السائد بين مثقفينا. فهؤلاء لم يجدوا شرقنا الإسلامي إلّا بوصفه غرباً مقلّداً، ومن ثمّ لا خيار أمامه سوى خيار الحداثة الغربي.

هذا الدرس يتلقاه التلميذ الحداثي في بلادنا (وهو يتبجج بالأستاذية!) من أستاذه في أميركا والغرب. ثم يبدأ محاولته في تلقيننا إياه، ليقنعنا أن لا خيار أمامنا، إلّا حين نكون «على استعداد للتلاؤم مع الغرب»[2]. ولما كان الواقع يهرب بمعطياته الفعلية عن رؤية هؤلاء، فإنّ النتيجة ستكون من جهة، توجيه المزيد من الشباب والشتم للذات في انتمائها الإسلامي وتراثها، وعبر عن نفسها من جهة ثانية، عبر المزيد من التبعية سعياً وراءَ وَهم (سراب!) الحداثة الهاربة بعيداً، كلما خُيِّل لنا الاقتراب منها!

شهادة لهشام شرابي

إذا كان تعريف الغرب لنا، هو الجانب الأول من الخسارة، فإنّ خسارتنا أعظم في ما انتهينا إليه، من قناعة بأن «ماهيتنا» لا تعدو أن

---

(1) الاستشراق، ص 320.

(2) المصدر نفسه، ص 318.

تكون، ما يُعرِّفنا به الغرب نفسه. ومن ثمّ فإنّ نظرتنا إلى أنفسنا لا تكون عبر ذاتنا، وإنما عبر المرايا الغربية. الغريب أنّ الاستلاب باسم الحداثة والعقلانية والتجديد، تزداد في أوساط مثقفي النخبة الحداثية، رغم تزايد الهجمة الغربية؛ هذه الهجمة التي تظهر كما يقول الباحث الفلسطيني هشام شرابي (ت: 2005م) «في أشكال متنوعة، منها الثقافي والإعلامي، والسياسي والاقتصادي، وقد أدت في العقد أو العقدين الأخيرين إلى تعميق الهوة التي تفصل بيننا وبين الغرب. ويبدو هذا الانفصام بوضوح تام في الموقف العنصري المتفاقم نحو العرب في أوربا وأميركا الشمالية، والاحتقار الثقافي الذي رافقه لكل ما هو عربي أو إسلامي» (يلاحظ أنّ شهادة شرابي هذه تعود إلى عام 1987 والنص مقتبس من ندوة عقدت في باريس، أما الآن فإنّ الصورة ازدادت سوءاً).

عن معرفة الغرب بنا، وتعريفه إيّانا، يتوافق شرابي مع إدوارد سعيد، حيث يقول في الندوة المذكورة: «هو [الغرب] يعرّفنا كما يشاء، وهو بقدرته الفائقة على تسمية الأشياء، إذ يسمينا، يحدد ماهيتنا؛ نحن «إرهابيون» مثلاً إذا لم نتنازل عن مطالبنا وتجاسرنا على القتال من أجلها، ونحن «معتدلون» إذا رضينا بالمساومة وقبلنا الأمر الواقع. وفي كل الأحوال هدفه بالنسبة إلى الآخر، هو أن يخصيه بالمعنى الفرويدي للكلمة، كشرط للهيمنة عليه كلياً. وتتم عملية الخصي هذه بطرق وأساليب غير مباشرة، من خلال العلاقات الاقتصادية والسياسية، بواسطة الثقافة والإعلام».

الإسلام هو السر!

من الجميل جدّاً أن لا يحمل الأستاذ إدوارد سعيد، وهو المسيحي

الذي يعيش في الغرب منذ أكثر من خمسة وثلاثين عاماً، أيّ عقدة إزاء الإسلام، رغم أنه لا يزعم أنه كتب كتبه من أجل الدفاع عنه. إنّه إذاً بريء من عقدة مثقفينا الذين يخشون الإسلام كخشيتهم الموت!

إدوارد سعيد إذاً لا يحمل مثل هذه العقدة، لذلك يكتب بمنتهى الصراحة: «فإن صورة العرب والإسلام، تُعتبر بعد، أسوأ بكثير في نظر الغربيين، والسبب في ذلك هو أن الإسلام، عكس الثقافات الأخرى، لا يزال يُعتبر حتى الآن منافساً جغرافياً وروحياً صلباً للغرب المسيحي. وعلاوة على ذلك، لم يتم أبداً إخضاع الإسلام والعرب بشكل تام لمشيئة الغرب، ولم يستسلموا إطلاقاً للهمينة الغربية. ولم يكن الإسلام أيضاً، ولا مرة، ثقافة «غربية» تدفع الغربيين إلى تبنيها، ولم يكن أبداً موضة أو نمطاً سائداً».

ثم يضيف: ويتمتع الإسلام بمقاومة ذاتية ونوع من العالمية العنيدة، جعلتاه يتصدى حتى الآن لسائر المحاولات الغربية التي استهدفت تدجينه، وإخضاعه، وشلّ قوته وإسكاته. وقد طالب العرب والإسلام دائماً ـ حتى في أحلك الأوقات ـ بمعاملتهم بالتساوي مع الغرب، وليس بشكل دوني أو من الدرجة الثانية. وبسبب ذلك ينظر الغرب إلى العالم الإسلامي، حتى يومنا هذا، على أنّه «مشكلة غير محلولة» و«مصدر قلق واضطراب»[1].

تعديل الصورة

من يقرأ كتاب «الاستشراق» و«تغطية الإسلام» يلمس أنّ إدوارد

---

(1) مجلة المجلة، العدد 356، كانون الأول 1986.

سعيد، يميل إلى تعديل تصور الغرب عن العالم الإسلامي، من خلال إعادة تكوين الرؤية، لنظرية التفسير. ومن ثمّ إذا استطعنا، وإذا استطاع الباحث العربي أن يلتزم بالشروط السليمة لنظرية التفسير (تفسير المعرفة) لكان بالإمكان تعديل صورة المعرفة الغربية إزاءنا.

بيدَ أنّنا نجد إلى جوار هذا الخط الذي يبرز واضحاً في الفصل الأخير من كتاب «تغطية الإسلام»؛ نجد معانيَ تلمح إلى أن الطريق إلى تعديل النظرة الغربية، يمر بامتلاء الذات وإعادة تشكيلها وتمكينها من عوامل القدرة والقوة، بحيث لا تضحي ذاتاً تابعة للغرب. هذه المعاني، عادت للانبساط أكثر في سلسلة المقالات التي كتبها سعيد لمجلة «المجلة» في منتصف الثمانينيات من القرن الماضي، حيث نجد فيها خطاً واعياً لتعديل الميزان المعرفي، عبر إعادة بناء الحياة السياسية داخل بلادنا وتعديل ميزان القوة العسكرية الاقتصادية.

في الواقع لا نملك خياراً حقيقياً سوى هذا. فالمعرفة الغربية الحاضرة التي تُشكّلنا وتشيئنا (تحولنا إلى شيء تعبث به كما تريد) إنما هي ثمرة للاقتدار الغربي، ولا يُواجَه الاقتدار الغربي، إلّا باقتدار مماثل، يسمح بالنمو الموضوعي للمعرفة دون أن تخضع هذه المرة للسلطات مهما كان نوعها.

كما ينبغي أن لا ننسى محاولة إدوارد سعيد اللاحقة «الثقافة والأمبريالية» في استكمال فراغات تحليله عن «الاستشراق»، واستيعاب عناصر أخرى في المشهد، دون أن نغفل لمحاته النقدية لحال المثقف في بلادنا، عبر كتابه «صور المثقف» (الذي اطلعت على ترجمته الفارسية)، أخيراً نقده مكونات العقل السياسي الفلسطيني، من خلال كتابه «حوارات السيف والقلم» قبل أن يقضي عليه مرضه، ويرحل سنة: 2003م.

القسم الخامس

شخصيات ومواقف ومحاورات

مدرس ويوم المجلس (1 ـ 2)

الكواكبي والنائيني ومدرس ثلاثي صلب في التصدي للاستبداد

في الأول من شهر كانون الأول من كل عام، تحتفل السلطة التشريعية في الجمهورية الإسلامية بيوم المجلس، وذلك في إشارة إلى الذكرى السنوية لوفاة السيد حسن مدرس، التي تصادف اليوم الأول من الشهر الميلادي الثاني عشر من كلّ عام.

فيوم المجلس هو في حقيقته يوم السيد حسن مدرس (ت: 1356هـ)، وقبل أن نطلّ على حياة هذا الفقيه المجاهد، ونتطلع إلى مكوّنات فكره السياسي ودوره العظيم في مواجهة الاستبداد بوجهيه الديني والسياسي، بودّي أن أستعيد فقرات من مقال سابق كتبتُه عن هذا السيد الشجاع، الذي يُعدّ من ألمع العلماء الذين واجهوا طغيان الحاكم واستبداد السلطة ليس في إيران وحدها، بل على مستوى العالم الإسلامي برمّته. كتبت في ذلك المقال نصاً: «من كان يتابع مسيرة الإمام الخميني عن كثب، كان من السهل عليه أن يلحظ حذر سماحته الشديد من ذكر الأسماء، وربط تقويم الوقائع والأحداث من خلال دور الأشخاص. بيدَ أنّه مع ذلك، لم يكن يوفر أيّ فرصة متاحة إلّا ويأتي بها

على ذكر السيد حسن مدرس، ولا سيّما عندما كان الحديث يرتبط بمجلس الشورى ودوره في مواجهة خطوط الانحراف وطغيان الحكام.

لقد كان أكثر ما يشدّ الإمام الراحل إلى السيد حسن مدرس ويدعوه لامتداحه وتقدير مواقفه، هي شجاعته المنقطعة النظير وصراحته وصدقه، وهذه الخصائص تجلّت في الدور السياسي الذي لعبه مدرس في الحياة السياسية داخل إيران طوال ثلاثة عقود متوالية، أمضى منها اثنين في مجلس الشورى الوطني، فيما قضى الثالث رهن الاعتقال في سجون رضا خان إلى أن مضى شهيداً إلى ربه في 27/ رمضان/ 1356هـ.

رغم ذلك كله لا يكاد الجيل الحاضر في إيران يعرف شيئاً ذا بال، عن حياة مدرس وفكره وجهاده السياسي ودوره في تاريخ إيران المعاصر، فضلاً عن أن يكون ذلك معروفاً لأحد خارج إيران».

الكواكبي والنائيني ومدرس

إذا كانت الريادة في مواجهة الاستبداد تعود على مستوى الفكر النظري إلى الحلبي السيد عبد الرحمن الكواكبي (1848 ـ 1902م) الذي ذاع صيته في العالم العربي والإسلامي، بعد أن حلل الاستبداد من خلال منظومة فكرية متكاملة، احتواها كتابه الشهير: «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»؛ فإنّ للشيخ محمد حسين النائيني (ت: 1277 ـ 1355هـ) دور الريادة أيضاً على مستوى تحويل الفكر النظري إلى نهج علمي، يقيِّد سلطة الحاكم ويقلل من تمركزها ويحول دون الاستبداد، عبر تقييد هذه السلطة بمجلس تشريعي وبرقابة الأمة، وضوابط أخرى احتواها كتابه الشهير، ذو العنوان الطويل «تنبيه الأمة وتنزيه الملة في لزوم مشروطية

الدولة المنتخبة لتقليل الظلم على أفراد الأمة وترقية المجتمع» المعروف اختصاراً بعنوان «تنبيه الأمة وتنزيه الملة».

عندما راحت الحركة الدستورية في إيران (1906م) تتلكأ عن مسارها بحكم ابتعادها عن منطلقاتها، وبحكم منطق السلطة الفج الذي يميل إلى التمركز والاستبداد؛ عند هذا المنعطف برز دور الفقيه الجليل المجاهد السيد حسن المدرس، الذي نهض في أداء دوره لمواجهة الاستبداد بعصامية فذة انتهت به إلى التضحية بنفسه.

هكذا نجد الترابط واضحاً بين أدوار هؤلاء العظماء الثلاثة؛ فالكواكبي فكك بنية الاستبداد وعراها على الصعيد النظري وكشف عن زيف ما تتستر به من تسويغات دينية وغير دينية، والنائيني دخل الخط العملي لضبط السلطة عبر رقابة المجلس التشريعي ورقابة الأمة، ثُمّ جاء دور السيد مدرس الذي دخل بمنازلة عظيمة مع أقطاب الاستبداد وفضح ما يتستر به رموزه من دثار ديني وسياسي.

والسؤال: هل هناك صلة عملية أو فكرية بين هؤلاء الرموز الثلاثة؟

ثَمّ منهجان للجواب على السؤال، أولهما المعرفة المباشرة، والثاني متابعة السيرة الاجتماعية والسياسية لهؤلاء الرجال لمعرفة مستوى التفاعل في ما بينهم، ومقدار ما تأثّر به أحدهم بالآخر فكرياً.

الشيء المؤكّد في حياة السيد حسن مدرس أنه هاجر للدراسة إلى العراق، ومكث فيه سبع سنوات تتلمذ فيها على يد السيد الشيرازي (ت: 1312هـ) والخراساني (ت: 1329هـ) والسيد محمد كاظم اليزدي (ت: 1337هـ).

هذا السياق في التتلمذ يعطينا صورة واضحة عن الرؤية التي تنظر

إلى السيد مدرس كامتداد لفكر الشيخ النائيني ونهجه في كبح الاستبداد، فالسيد الشيرازي يعدّ الأب الروحي للآخوند الخراساني، الذي يُعد بدوره الأب الروحي للحركة الدستورية في إيران وأحد كبار أقطابها في النجف الأشرف، وفي السياق ذاته ينتسب النائيني إلى مدرسة سامراء وامتدادها الذي عبّر عنه الخراساني في النجف الأشرف.

بذلك يسهل قبول المعلومة التي تتحدّث عن السيد مدرس، وأنّه كان في فكره ودوره السياسي، انعكاساً لأقطاب المشروطة وكبار قيادتها الدينية وفي طليعتهم الآخوند الخراساني (ت: 1329هـ) والسيد عبد الله المازندراني (ت: 1330هـ)، كما كان امتداداً لخطها الفكري الذي تكفّل النائيني بتقديم منظومته النظرية في كتابه الشهير: «تنبيه الأمة وتنزيه الملّة»، ولا سيّما وأنّ السيد مدرس أُختير من أحد الفقهاء الخمس المشرفين على عمل المجلس الوطني في إيران، هما الآخوند والمازندراني في رسالة مشتركة بعثا بها إلى طهران.

إذاً ثمّة صلة متواشجة اجتماعية وسياسية بين مدرس والنائيني، وعلاقة تفاعل فكري مع الاتجاه الدستوري المناوئ للاستبداد، لكن ماذا بشأن علاقة السيد مدرس والشيخ النائيني بالسيد الكواكبي ومنظومته المناهضة للاستبداد؟ ما ثمّة مؤشرات حاسمة تشير إلى لقاء شخصي مباشر بين الكواكبي والآخوند الخراساني وبقية أقطاب مدرسة سامراء والنجف الأشرف، ومنهم الشيخ النائيني الذي ولد سنة 1277 هـ فيما ولد السيد الكواكبي 1265 هـ، أي إنهما كانا متعاصرين.

لكن الدراسات في تاريخ الفكر ومسير رجال النهضة والإصلاح، تشير بدلائل راجحة إلى أنّ النائيني كان قد اطّلع على كتاب الكواكبي

«طبائع الاستبداد»، بحيث كوّن الكتاب أحد جذوره الفكرية في منحاه ضد الاستبداد، الذي احتواه أشهر كتبه في الفكر السياسي: «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»، بل ذهب عبد الهادي حائري إلى حد مقارنة نصوص النائيني بنصوص الكواكبي، مستشفاً من شدّة تقاربهما، تفاعل النائيني وتأثّره بالكواكبي[1].

فكر الكواكبي وصيحته

لكي يمتلئ السياق بحلقات متصلة تبرر جمعنا للكواكبي والنائيني ومدرس في سياق دور واحد، عنوانه: مواجهة الاستبداد بتعبيريه الديني والسياسي، من المفيد أن نمرّ على خطوط عريضة من فكر الكواكبي، الذي تحوّل إلى صيحة عظيمة في مواجهة الاستبداد ما زال أوارها لم يخمد بعد.

لا حاجة بنا أن نؤكّد أنّ الاستبداد، هو شرّ ما ابتلي به المسلمون في جلّ تاريخهم السياسي وفي حياتهم الحاضرة.

ما يؤسف له، أنّ الاستبداد حظي في الماضي كما في الحاضر، بمنظرين يسوغونه تارة باسم الدين وأخرى باسم الضرورة السياسية وحاجة مجتمعات الشرق للمستبد العادل، وثالثة يُسوّق في أوساط المسلمين باسم الضرورات الاجتماعية، وفي الحصيلة الأخيرة صار هذا المستبد الذي يأخذ بكرامة الشعوب ويخنق إمكانات الإبداع، كالوبال النازل من السماء وكأنه قدر مقدور.

لا شك أنّ النعرة الدينية التي أسبغت الشرعية على السلطة، هي

---

(1) انظر: **تشيع ومشروطيت**، بالفارسية، ص 223.

أسوأ ما ابتلي به المسلمون في ماضيهم وحاضرهم، ولا سيّما مع وجود ركام من الفقه السلطاني الذي يرجّح كفة الحاكم على حساب الأمة، وينظر للواجبات وينسى الحقوق، ويتفنن في شرعنة سلطة الحاكم ويضع الأمة في موضع الرعاع، ليس لها سوى دور «الكمبارس» والتصفيق للحاكم واللهج بحمده والثناء عليه، فهو يصدر النعم، وهو العبقرية الفذّة والعقل الكلي!

إنّ أيّ تنظير يصبّ في تكريس استبداد الحاكم وإسباغ العصمة على فعاله، ينتهي إلى الفقه السلطاني الذي ما يزال ينتعش في وجودنا وحاضرنا، متذرعاً بنظريات في شرعنة الاستبداد ما أنزل الله بها من سلطان، يكتب السيد محمد حسين الطباطبائي (ت: 1982م): «ينبغي أن لا يرتاب في أن الإسلام بما فيه من روح إحياء الحق وإماتة الباطل، يأبى عن إجازة ولاية الظلمة المتظاهرين بالظلم، وإباحة السكوت وتحمّل الضيم والاضطهاد قبال الطغاة والفجرة، لمن يجد إلى إصلاح الأمر سبيلاً». ثُمّ ينعطف للقول، في نص مكثّف ونافذ: «وقد اتضح بالأبحاث الاجتماعية اليوم، أن استبداد الولاة برأيهم واتباعهم لأهوائهم في تحكماتهم، أعظم خطراً وأخبث أثراً من إثارة الفتن وإقامة الحروب في سبيل إلجائهم إلى الحق والعدل»[1].

يبدأ الكواكبي أولاً بمعنى الاستبداد وطبيعته، فيكتب: «هي صفة للحكومة المطلقة العنان، التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء، بلا خشية حساب ولا عقاب محقَّقين». هذا المعنى للاستبداد يتقارب مع ما ذهب إليه جان جاك رسوّ في قوله: «المستبد هو من يضع نفسه فوق

---

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج 15، ص 158.

القوانين»، في حين ذهب جمال الدين الأفغاني (ت: 1897م) إلى أنّه حكم الفرد الذي لا يذعن للقانون ولا يشرك الأمة في الحكم.

أهمية الكواكبي أنّه لم يقصر الاستبداد على أسلوب الحكم ومنهج ممارسة السلطة، بل رآه منهجاً، إذا ما ساد في السلطة، عمّ الحياة برمّتها وشمل الدين أيضاً، وما أجمل تعبيره وأدقّه وهو يقول: «الاستبداد ريح صرصر فيها إعصار، يجعل الإنسان كلّ ساعة في شأن»، وعن أثره في الدين يكتب: «وهو مفسد للدين.. ولهذا تبقى الأديان في الأمم المأسورة عبارة عن عبارات مجرّدة صارت عادات».

غن دوره المدمر في تخريب الأخلاق، يقول: «مع الاستبداد يضطر الناس إلى إباحة الكذب، والتحيّل والخداع والنفاق، والتذلل ومراغمة الحس وإماتة النفس»، كما قال أيضاً: «لا تكون الأخلاق أخلاقاً ما لم تكن معتادة على قانون.. ومن أين لأسير الاستبداد أن يكون صاحب ناموس، وهو كالحيوان يُقاد حيث يُراد».

من كلماته النافذة في الآثار الأخلاقية المدمّرة للاستبداد، قوله: «أقلّ ما يؤثّر الاستبداد في أخلاق الناس، أنه يرغم الأخيار منهم في ألفة الرياء والنفاق، ولبئس السيئتان، ويعين الأشرار على إجراء ما في نفوسهم آمنين حتى من الانتقاد والفضيحة، لأنّ أكثر أعمالهم تبقى مستورة يلقي عليها الاستبداد رداء خوف الناس».

عن تبعات الاستبداد في فساد الإدارة، يكتب: «الحكومة المستبدة تكون طبعاً مستبدة في كلّ فروعها، من المستبد الأعظم إلى الشرطي إلى الفرّاش إلى كنّاس الشوارع» ولا يهمّ هؤلاء: «جلب محبة الناس، إنما

غاية مسعاهم اكتساب ثقة المستبد فيهم، بأنهم على شاكلته وأنصار دولته، وشرهون لأكل السقطات في ذبيحة الأمّة».

يقول عن أثر الاستبداد في تحطيم الروابط الاجتماعية: «ومن طبائع الاستبداد، أنّ الأغنياء أعداؤه فكراً وأوتاده عملاً، فهم وسائط المستبد.. ولهذا يرسخ الذي في الأمم التي يكثر أغنياؤها، أما الفقراء فيخافهم المستبد خوف النعجة من الذئاب».

عن آثاره في بُنية الوعي، يقول: «الاستبداد يقلب الحقائق في الأذهان»، وعن آثاره الفظيعة في تزوير الوعي، يقول: «الاستبداد قلب الموضوع، فجعل الرعية خادمة للرعاة، وقبل الناس الاستبداد، ما ساقهم إليه من اعتقاد أن طالب الحقّ فاجر، وتارك حقّه مطيع، والمشتكي المتظلم مفسد، والنبيه المدقّق ملحد، والخامل المسكين هو الصالح الأمين»[1].

يقوم مذهب الكواكبي على عدم قصر الاستبداد على السلطة، بل هو إذا ما استولى على رموزها وتمكن من ناصيتهم يتحوّل إلى نهج شامل يسود الحياة برمّتها. كما يصير صيغة استبدادية للحياة في الدولة كلها، وعندئذ يكون مبتغاه: «إنّ الاستبداد يريد أن يتبع الشعب قادته المتحكمين، ويؤمن بما يؤمنون به من غير مناقشة، وأن يغيِّر عقائده كلما رأى القادة وجوب ذلك، فالرأي هو رأي الحاكم، والقرار قراره وحده ما دام هو الدولة، وبالطبع لا يمكن أن يكون هناك رأي لآخر»[2].

---

(1) انظر: **الاتجاهات الفكرية عند العرب**، علي محافظة، ص 171 فما بعد.

(2) **صحيفة الطليعة**، الأربعاء 10/ أيلول/ 1997م.

مدرس على خطى النائيني

إذا كان الشمول النظري والتحليل الفكري، هو ما يميز عمل الكواكبي في «طبائع الاستبداد»، فإنّ أهمية النائيني أنّه وضع مرتكزات شرعية للجم استبداد السلطة وتقييدها عملياً، فمن يعصم الحاكم من الاستبداد بغياب المعصوم، هي «محاسبة الأمّة ورقابتها» وبهذا اللحاظ قسّم الحكومة إلى قسمين: استبدادية وأخرى محدودة، عادلة مسؤولة ودستورية.

وللحؤول دون الاستبداد في الحكومة الثانية، التي هي ضرب من الولاية والأمانة، ينبغي الارتكاز إلى أمرين؛ أولهما القانون الذي يحدّد صلاحيات الحاكم ويثبّت حقوق الأمّة، والثاني الاتكاء على أساس المراقبة والمحاسبة والمسؤولية الكاملة، بانتخاب هيئة للرقابة من عقلاء البلد وعلماء المملكة والمريدين لخير الأمّة، ويمكن للمحاسبة والمسؤولية الكاملة أن تتحقّق وتحفظ الحدود، وتكون مانعاً من تبدّل الولاية إلى ملكية، في حال وقوع قاطبة المتصدّين (وهم القوّة التنفيذية) تحت رقابة ومسؤولية هيئة المبعوثين (مجلس نوّاب الأمّة)، على أن يكون هؤلاء الأخيرون تحت رقابة الأمّة، وفي إطار مسؤوليتها فرداً فرداً».

أما حقّ الأمّة في الرقابة على السلطة فقد أسس له النائيني، على المرتكزات الثلاثة الآتية:

1 ـ أصل شورية الحكومة في الإسلام بعد عصر المعصوم.

2 ـ ما تدفعه الأمّة من أموال وضرائب لإقامة المصالح وما يترتب على ذلك من حقّ.

3 ـ حقّها في إطار ممارسة النهي عن المنكر[1].

على مثل هذا النهج من البصيرة دخل السيد حسن مدرس في مواجهة جريئة مع الاستبداد، وترك وراءه تجربة ثرية ورؤى فكرية مهمّة، سنقف عليها المقال اللاحق.

(1) انظر: مجلة حكومت اسلامي، بالفارسية، العدد الأول.

مدرس ويوم المجلس (2 ـ 2)

ملامــح في فكــره السياســي ورؤاه في الحكومة والمجتمع

أشرنا في المقال السابق إلى أنّ أهمية السيد حسن المدرس في الحياة السياسية الإيرانية، تتمثل بالدرجة الأساس بمواجهته الكبيرة للاستبداد، ثُمّ سعيه لترسيخ حقّ الأمّة في الرقابة على الحكم، وفق الإطار النظري الذي وضعت مرتكزاته الحركة الدستورية في إيران عام (1905 ـ 1906م) بقيادة علماء النجف الأشرف، في طليعتهم الآخوند الخراساني والسيد عبد الله المازندراني، ثُمّ قدّم مدوّنته الفكرية المنسجمة الشيخ محمد حسين النائيني في كتابه الشهير «تنبيه الأمّة وتنزيه الملة».

في سياق تناولنا لدور السيد حسن مدرس في الحياة السياسية، فضلنا أن نرى فيه ثالث ثلاثة برز دورهم في مواجهة استبداد السلطة في العالم الإسلامي خلال القرن الأخير، هم: السيد عبد الرحمن الكواكبي، ثُمّ الشيخ النائيني وأخيراً السيد مدرس نفسه. وتصورُنا لهذا الثلاثي الصلب أنّ الأول فضح الاستبداد، مؤكّداً خاصة زور الإهام الديني الذي يتمسك به. فيما عمل الثاني، إلى تقنين دور الأمّة في رقابة

الحاكم وتقييد السلطة، من خلال حقّها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ودورها في المجلس التشريعي. أما دور الثالث، فقد تمثّل بخوض المواجهة العملية ضد استبداد السلطة على أرضية نظرية النائيني في «تنبيه الأمة»، وعلى خلفية الإطار الفكري الذي صاغه الكواكبي ضد الاستبداد، وتأثّر به النائيني في صياغة نظريته السياسية في تقييد سلطة الحاكم عبر شرعنة حقّ الأمّة.

سطور من حياته

ما دمنا نسوق هذا المقال بمناسبة الذكرى السنوية لاستشهاد مدرس (27/ رمضان/ 1356هـ) على يد رضا خان (ت: 1944م)، التي صارت يوماً وطنياً لمجلس الشورى الإسلامي في إيران، فمن المفضل أن نمرّ على لمحات من حياته قبل أن ننتقل لبيان مرتكزات فكره السياسي.

ولد مدرس سنة 1287 هـ في قرية «سرابه كجو» من توابع أردستان. بيدَ أن عائلته تنحدر أساساً من أصفهان. ترك قريته التي ولد فيها وهاجر في السادسة من عمره مع والده إلى «قمشة» جنوب أصفهان، ليتلقى على يد جده السيد عبد الباقي خطوط وعيه الأولى.

غادر إلى مدينة أصفهان بعد العاشرة من عمره، ومكث يتلقى العلوم فيها مدة ثلاث عشرة سنة، درس خلالها علوم العربية وبقية الدروس المقرّرة لطلاب العلوم الدينية، دون أن ينسى العلوم العقلية التي كانت مزدهرة آنذاك في أصفهان.

تذكر كتب الترجمة من بين أساتذته في أصفهان السادة: عبد العلي هرندي، جهانكير خان قشقايي والآخوند محمد كاشاني.

ترك إيران سنة 1372 هـ وهاجر إلى العراق لكي يواصل دراساته الدينية، حيث أمضى هناك سبع سنوات، تتلمذ فيها على يد علماء كبار هم: السيد حسن الشيرازي (ت: 1312هـ) والآخوند الخراساني (ت: 1329هـ) والسيد محمد كاظم اليزدي (ت: 1337هـ). بعد أن انتهى من دراسته في العراق، عاد إلى موطنه إيران واشتغل بالتدريس في أصفهان، إلى أن رشحه قائدا الحركة الدستورية الآخوند الخراساني والسيد المازندراني (ت: 1339هـ) من بين من رشحوهم، للإشراف على تشريعات المجلس؛ إذ رشح المازندراني والخراساني سنة 1910م عدداً من كبار العلماء، وأوكل إلى المجلس الوطني اختيار خمسة منهم، وعندما اختاره المجلس من بين المرشحين، ترك أصفهان إلى العاصمة طهران وصار يمارس مهمة مزدوجة في المجلس، كمراقب على قراراته من موقعه الفقهي، بالإضافة إلى دوره كعضو.

لقد أمضى في المجلس سبعة عشر عاماً خلال خمس دورات متوالية، ومع بداية الحرب العالمية الأولى، اقترح تشكيل حكومة ظل تنهض بمسؤولية إدارة إيران إذا انهزمت الحكومة المركزية. وقد تمّ فعلاً تشكيل حكومة المنفى التي شغل فيها مدرس وزارة العدل.

اضطرب وضع البلد بعد احتلال أراضيه، وفرّ المسؤولون إلى أوروبا ودول الجوار، فما كان من مدرس إلّا أن ذهب إلى العراق ومنها إلى تركيا حيث أمضى فيها سنتين. بقيت أوضاع البلاد مضطربة بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى، إلى أن زحف إلى طهران رضا خان بمعية السيد ضياء الدين طباطبائي، حيث حصل ما يشبه الانقلاب لكن من دون مقاومة. ثُمّ تطوّرت الأوضاع بعد أن استطاع رضا خان أن يقفز من

موقعه، إلى وزارة الدفاع ومنها إلى رئاسة الوزراء. ثُمّ راح يفكر بإلغاء السلطة القاجارية واستبدالها بحكم جمهوري على طريقة أتاتورك (ت: 1938م) في تركيا، فوقف بوجهه مدرس، ما قاد إلى تراجع رضا خان عن مشروع الجمهورية، مكتفياً بإلغاء الحكم القاجاري وتنصيب نفسه ملكاً على إيران ليبدأ حكم آل بهلوي.

دامت المواجهة الساخنة بين مدرس ورضا خان حوالي ثماني سنوات، تعرض خلالها لمحاولة اغتيال، ولاعتداء مباشر من قبل رضا خان، الذي لم يجد في نهاية المطاف أسلوباً لإسكات مدرس غير اعتقاله ونفيه إلى مدينة «خواف» قرب الحدود الأفغانية، ومنها إلى مدينة «كاشمر» ليقضي هناك بالسم الذي دُس له بعد تسع سنوات من النفي.

المرتكزات الفكرية

تشبه حياة مدرس في الدور الذي مارسه، حياة السيد جمال الدين الأفغاني (ت: 1897م)، إذ أمضى معظم عمره بالجهاد العملي والكفاح اليومي والمواجهة المباشرة، من دون أن يتفرغ للكتابة والتنظير. وإذا كان السيد الأفغاني قد ترك بعض الآثار المكتوبة التي تبلور الخطوط العريضة لفكره، فإنّ السيد مدرس لم يخلف لنا شيئاً مدوّناً، سوى خطاباته في المجلس النيابي التي جُمعت وصدرت بعد مدّة طويلة من وفاته.

لذلك ثمّة مشكلة في رصد المرتكزات الفكرية والنظرية لمدرس، والتعرف عليها من خلال نصوصه مباشرة. من هذه الزاوية يميل الباحثون، لدراسة فكر مدرس ومنطلقاته النظرية، من خلال انتمائه إلى نهج النائيني ومدرسته في الفكر السياسي ودعوته للسلطة المقيّدة؛ إذ

يرى هؤلاء أنّ مدرس آمن نظرياً بفكر النائيني، واقتفى أثره عملياً في نهجه الكفاحي المباشر.

لكن مع ذلك ثَمّ إشارات مهمّة في نصوص مشاركاته في المجلس النيابي، تصلح لرصد بعض أهم مرتكزاته الفكرية والنظرية.

البناء التحتي

يمكن إرجاع ـ ربما ـ فكره السياسي إلى مقولة أساسية تشير إلى البناء التحتي الذي تقوم عليه الكثير من قناعاته. هذه المقولة تتمثّل بإيمانه المطلق بوحدة الدين والسياسة. وإذا كان من المألوف في الوعي الإسلامي الحاضر، الحديث عن وحدة هذين الاثنين، فإنّ قصب السبق في بلورة المقولة يعود إلى السيد مدرس، في خطابه المهمّ أمام المجلس النيابي: «ديانتنا عين سياستنا، وسياستنا عين ديانتنا». على هذا الأساس نظر إلى مشكلة العالم الإسلامي، كما تعكسها هذه القضية الملتبسة التي تراوحت حيالها الأقوال، فانتهى إلى أنّ: «سبب تخلف المسلمين يعود إلى انفصال حضارتهم وحياتهم السياسية عن الدين».

في ضوء هذا التلازم الذي يراه، انتهى إلى مشروعية الدستور المنبثق عن الحركة الدستورية، شرط أن لا يخالف الشرع.

هكذا ليس هناك مساحة برأيه بين الإيمان الديني والعمل السياسي، وبنص تعبيره: «أنّ الغاية والمراد الديني والاعتقادي، يتوحدان مع الحكومة والمراد السياسي»، لا أنّ هناك شقّاً بين الفكر والمعتقد الديني وبين العمل السياسي، يقول في هذا المضمار: «ترى لماذا فصلت الممالك الإسلامية بين السياسة والدين، على حين صارت سياسة الممالك الأخرى عين ديانتها أو جزءاً منها؟».

على ضوء هذه النظرة التلاحمية أراد الشهيد مدرس لحياة الأمّة السياسية ونظامها الاجتماعي والسياسي، أن يكونا متوحدين مع بعضهما، على أساس ما يراه من وحدة بين الدين والسياسة.

رغم أنّ خطاباته في المجلس لا تسمح بسوق الأدلة على قناعاته، مع ذلك تراه يستدل على ما يريد بالإحالة إلى سيرة النبي (ص) التي جمع فيها بين السياسة والدين، وبين الدين والدولة. يقول: «لا معنى لاثنينية الدولة والدين، ولا معنى لأن تكون السياسة والدين شيئين. فهذا رسول الله (ص) كان مؤسساً للدين زعيماً له، كما كان رئيساً للسياسة مسؤولاً عنها. وعندما برز الاختلاف راحت المملكة الإسلامية تنحدر صوب الضعف».

ما يترتب على هذه الرؤية التي توحد الدين والسياسة، ولا تسمح بالانفصام بينهما على مستوى الوعي والتطبيق معاً، نظرةٌ إلى الاجتماع الإسلامي تبتعد به عن العرق والدم؛ فالعقيدة هي القاسم المشترك الذي ينتظم المسلمين.

على الخطّ ذاته، يترتب على هذه الرؤية، نقطتان أساسيتان، هما:

أولاً: حكم الأمّة في إطار الشرعية الدستورية: كان السيد مدرس ثورة ضد الاستبداد والحكم الفردي. وقد توسل بالصيغة الدستورية ورآها مرحلة ضرورية لانتقال السلطة من حكم الفرد إلى حكم الجماعة. يقول: «لقد دام الاستبداد طويلاً، إلى أن نهضت قبل عشرين عاماً من الآن، مجموعة من المتنورين والمستبصرين داخل البلد، وسَعوا إلى إخراج السلطة عن طابعها الفردي إلى نطاق الإدارة الاجتماعية. طبيعي أنّ أيّ عاقل ينصب العقل معياراً بالدرجة الأولى، سيذعن إلى أنّ تدبير

الأمور (إدارة السلطة)، يُعدّ أقوى وأمتن عن طريق الإرادة الاجتماعية».

في نص آخر يستعرض الأوضاع فيقول: «هكذا إلى أن وصل الحال لوقتنا هذا، أي إلى ثورة إيران (ثورة الدستور)، وكان معنى ذلك أنّ الشعب قد استيقظ، وتبدّل أسلوب الحكم من حكومة الفرد الواحد إلى حكومة الشعب والأمّة بكاملها، وسمي الوضع الجديد باسم الحكومة الدستورية».

ثانياً: منشأ الشرعية: ترى ما هو مصدر الشرعية الذي يؤمن به السيد مدرس للحكومة الدستورية، التي عمل في نطاقها من خلال مجالسها النيابية؟ بتعبير أشمل ما هي رؤيته لمصدر مشروعية الحكم في عصر الغيبة؟ ليست هناك نصوص وافية حيال هذه النقطة، فما بين أيدينا من خطاباته النيابية فيه تأكيد لشرعية الدستور، والحالة الدستورية، والمجلس النيابي بشرط عدم تعارضها مع الشرع. كما تفيد بعض نصوصه، أنّ ما تأخذه الحكومة من قرارات يراعى فيها الصالح العام، هي الأخرى مشروعة لمنشئها العقلائي.

مع ذلك يوجد نص نادر للسيد مدرس يميز فيه بين حالتين في الحكم، أحدهما في زمن المعصوم والآخر مع غيبته. عن الحال الثاني، يقول: «والحالة الثانية مثل زماننا، يكون فيها الحكم والسائس منصوباً من قبل الأمّة. وعندئذ تتمثّل وظيفة الحاكم بتنفيذ الأمر الذي تصدره إليه الأمّة، فأيّ أمر يصدر من الأمّة؛ أي من وكلائها ونوابها، يدخل في إطار تعمير البلاد وتأمين العباد، يتحتّم على الحاكم أن يتخذه، وهذا ما تسمونه [الخطاب للنوّاب] بالدستور؛ الدستور في حقيقته هو أمر توجهه الأمّة إلى الحاكم، وإذا ما زاغ الحاكم عن العمل به وعلى منواله، فهو

ظالم ومعتدٍ يجب دفعه والتصدّي له، وذلك بحكم أن من يتدخّل في أمر إنسان وعمله من دون استئذان، هو ظالم وغاصب ومعتدٍ وسارق».

الإطار الفقهي

النقطة الخطيرة الثانية في رؤية السيد مدرس، هي طبيعة نظرته إلى دور الفقه في الحكومة. والنظرات هنا تتفاوت بين من يجعل الفقه أساساً لكلّ شيء، وبين من يأخذ العُرف العقلائي في إدارة السياسة والمجتمع بنظر الاعتبار.

الأسس التي تنتهي إليها نظرة مدرس في هذا الإطار، يمكن الإشارة إليها كما يلي:

أولاً: ما ينتهي إليه المجلس النيابي القائم في إطار سلطة دستورية وإشراف الفقهاء، يُعد قانوناً شرعياً. وبتعبيره: «أينما ذكرنا القانون وحده، فما نعنيه هو القانون الإسلامي من دون فرق بين العناوين الأولية والعناوين الثانوية».

ثانياً: للإسلام نظام جزائي يشمل جميع الجرائم التي تقع في إطار الدولة والمجتمع، ويستوعب جميع أشكال التخلف المتصوّرة في النظم المختلفة كنظام المرور، والنظام المالي وغيرهما.

ثالثاً: يقيم السيد مدرس فرقاً بين موافقة الشرع الحالةَ أو القانون وبين عدم معارضته. ومبناه الذي يلح عليه، أنّ المهم في القوانين الصادرة عن الدولة والنظم المعتمدة في الحكومة والمجتمع، ألّا تكون مخالفة للشرع. وأساسه الذي يركن إليه في هذه المسألة يعود إلى الدستور، الذي اشترط عدم مخالفة الشرع.

في ضوء هذا الأصل ينتهي السيد مدرس إلى أنّ ما بيّنه الحكم الدستوري ومؤسسات الدولة من لوائح وقرارات عقلائية لإدارة المجتمع، يُعد شرعياً إذا لم يتعارض مع الشرع، وبشرط أن يتّسم أيضاً بضابطين، هما رعاية أصل المصلحة، والعناية بالعدل والإنصاف.

وفي كلماته أمثلة كثيرة. فالدولة إذا أرادت أن تفتتح حمّاماً مثلاً، فهي لا تحتاج إلى أن تستمد ذلك من مبدإ شرعي يتوافق مع هذا الفعل، بل يكفي أن لا يتعارض هذا الفعل مع الشرع. لكن إذا قرّرت الدولة أن تفتتح الحمام العام، وتطلب من الناس أن يستحمّوا مجاناً، فهل لها ذلك؟ كلا، لأنّ هذا الإجراء يصطدم مع الصالح العام، وليس بمقدور الدولة أن تهب المال العام للآخرين بلا عوض.

هكذا ينتهي إلى أن تحقيق النفع العام ورعاية العدل والإنصاف، شرطان في عمل الدولة وقراراتها، التي تقع خارج نطاق النظام الجزائي الموكل إلى اجتهاد الفقهاء المستبصرين.

على أساس هذه الأصول، يرى السيد مدرس إمكانية إدارة المجتمع الإسلامي في إطار حكم دستوري مشروع.

أود أن أختم بهذا النص الذي يعود إلى أكثر من تسعة عقود من الآن، إذ يقول فيه السيد مدرس: «لا أستطيع أن أعترض على البلدية، ولماذا خربت الدكاكين (مثلاً)؛ إذ ينبغي للبلدية أن تفعل ذلك وتخرّب الدكاكين لكي توسّع الشارع، ولكي يسير السابلة باطمئنان، لكن أيّ بلدية هذه؟ البلدية التي أعنيها هي المنبثقة (من نظام) دستوري، لا من سلطة تنزو على الحكم بالانقلاب».

قد يُقال إنّ هذه الرؤى للسيد مدرس مستلهمة من نصوص الشريعة

ومبادئها، ولا أثر لسيرة العقلاء وإرادة المجتمع ومؤسسات الحكومة الدستورية في ذلك.

في الواقع يصعب الإذعان لهذا الرأي، وإن كان لا يستبعد من فقيه كالسيد حسن مدرس، ولا سيّما إذا أخذنا بنظر الاعتبار تبعيته لمدرسة النائيني، وممارسته دوره في أجواء الحركة الدستورية.

الحركة الدستورية في إيران

دراسة تحليلية في موقعين فكريين مُتعارضين

تبقى بعض الأحداث تتمتع في سياق الحركة التاريخية بموقع خاص يجذب الاهتمام دائماً. وقد تعود الأسباب إلى تميز الحدث بنفسه، أو إلى قدراته على التأثير في مسارات المستقبل، سواء أكان التأثير فكرياً ثقافياً أو سياسياً اجتماعياً.

لا ريب أنّ في تاريخ كل بلد، وفي وجود كل شعب، حلقات من هذا القبيل، تخضع دائماً للسؤال والمدارسة ولاستئناف القراءة عبر مواقع مختلفة وبمناهج متنوعة. ولعلنا لا نغالي إذا نظرنا إلى الحركة الدستورية في إيران أو ما تعرف اصطلاحاً بـ«مشروطيت» (المشروطة) باعتبارها واحدة من هذه الحلقات المكثفة في تاريخ إيران الحديث، بما تكتنزه من مدلولات وفيرة سنمرّ على بعضها. ولعلنا لا نغالي إذا قلنا إنّ جميع الاتجاهات الفكرية تناولت هذا الحدث وفقاً لخصوصياتها المنهجية، فهناك من أرّخ الوقائع، وهناك من تجاوز التأريخ إلى التفسير والتحليل تبعاً لمسبقاته الفكرية والمنهجية.

حركة المشروطة لم تستقطب الاهتمام في حدود إيران وحدها،

وإنما جذبت إليها اهتمامات الدارسين الغربيين خاصة مع ملاحظة كثافة عناصر الإثارة في الحدث، وذلك من قبيل انقسام الموقف الديني وانشطاره عموماً إلى مؤيدين لها، وقف في صفّهم رجال كبار من علماء الشيعة في إيران والعراق، ومعارضين قدموا ثمن معارضتهم باهظاً من خلال ما تجرعوه من سجن واضطهاد وقتل، كان الرقم الأفجع فيه ولا ريب هو إعدام أحد كبار علماء طهران الشيخ فضل الله النوري (1259 ـ 1327هـ) بعد أن كان عمره قد ناهز السبعين.

وكما كان موقف علماء الدين من الحركة الدستورية مثاراً للتنوع والانقسام، كذلك تميّز موقف المثقفين وتبلور دورهم من خلال هذه الحركة، لتتباين قراءات هذا الدور، بين من ذهب إلى أن الحركة في الأساس انبثقت من خلال تدبير الخط الفكري التغريبي، الذي رأى صعوبة جذب القاعدة الشعبية العريضة إلّا من خلال واجهة رجال الدين، في حين يرى البعض أنّ الحركة انطلقت ببواعث دينية ـ جماهيرية صميمة، بيدَ أنها آلت إلى الانحراف عن خطها بعدئذ، بتأثير تدخل الخط الفكري التغريبي، الذي راحت مواقعه تتبلور على نحو أفضل مع بداية هذا القرن، حين ازداد تأثيره في المؤسسة السياسية وفي الشأن الاجتماعي عموماً.

وثمة بين هذين الخطين رؤية ثالثة فسرت انبثاق حركة المشروطة أساساً، على أرضية الصراع الذي كان لا بد أن ينفجر بين الخط العلمائي الذي كان يملك زمام التوجيه تقليدياً في إيران، وبين الخط التغريبي الذي أخذت قواه تتنامى يوماً بعد يوم. والرؤية الثالثة هذه ترى أنّ الصراع بين العلماء والخط التغريبي، كان لا بد أن ينفجر سواء بحركة

المشروطة أو بغيرها؛ إلّا أنّ المشروطة وفرت أرضية خصبة لتحديد ليس مصير أحد الكيانين في مواقع تأثيره داخل المجتمع الإيراني وفي المؤسسة الحاكمة وحسب، وإنما للتحكم بمسار المستقبل السياسي والدولي للبلد عموماً.

توضيح ذلك: إنّ هؤلاء لم يروا في انكفاء الحركة الدستورية وسقوطها بيد الخط التغريبي هزيمة مقطعية للخط العلمائي، وإنما يرون فيها انتصاراً لمشروع بديل قام على رؤية متكاملة أبرز عناصرها:

1 ـ استحكام الاستبداد على مستوى النظام السياسي وسقوط قيمة الشورى.

2 ـ غلبة التيار التغريبي وهيمنته على الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية في البلد.

3 ـ رهن البلد بالتبعية إلى القوى الدولية الخارجية.

إنّ بذور فصل السياسة عن الدين، وعزل تأثير رجال الدين وحصرهم في المساجد وبالشؤون الشخصية العبادية المحضة، ما هي إلّا آثار لغلبة الخط التغريبي وهيمنته على الحركة الدستورية، التي مهدت كما يرى هؤلاء، لانقلاب رضا خان (ت: 1944م) على السلطنة القاجارية وبداية العهد البهلوي الذي رهن إيران بالخارج وجعلها أسيرة التبعية لبريطانيا وأميركا بعد ذلك.

يرى هؤلاء أنّ سقوط الدور العلمائي في الحركة الدستورية مثلما أدّى إلى انبثاق مشروع جديد في السياسة والثقافة والمجتمع، فقد وفر في الوقت نفسه بذور الخلل الذي قادت تراكماته أخيراً إلى ثورة شباط/

1979م، حيث وفرت الرؤية العميقة الشاملة لقيادة الثورة الإسلامية ووعيها الممتاز بالماضي، ضماناً بعدم تكرار الخطأ مرة أخرى، وحالت من ثمّ دون أن يقفز الخط التغريبي إلى الواجهة مجدداً، على أرضية استغلاله ثورةَ الجماهير.

ثمة عناصر جذب أخرى في الطبيعة التفصيلية للحدث التاريخي بنفسه، وذلك من قبيل البحث عن دور السفارات الأجنبية في طهران، وحقيقة تأثيرها على قيادات تلك الحقبة، وفي ما إذا كان دورها يقتصر على بذل المال، أو يتجاوز ذلك إلى تخطيط وجهات الأحداث، خاصة حين نأخذ المآل الذي انتهت إليه الحركة، وكيف عمدت كل سفارة من السفارات المؤثرة آنذاك (الروسية، الإنكليزية، والعثمانية) إلى حماية مجموعة من البارزين في الحركة. ليس هذا وحده، إنما للحركة الدستورية آثارها على الصعيد الفكري في المستوى الذي يرتبط بموقف العلماء وفتاواهم، وفي المستوى الذي يرتبط بالمثقفين والخط التغريبي الذي يطلق عليهم بحسب الاصطلاح الإيراني الشائع «منوّر الفكرها» (المتنوِّرون).

فعلى صعيد العلماء، تبقى اللوائح والنصوص والسجالات التي دارت بين المعارضين والمؤيدين تحمل أهمية فائقة، ليس على صعيد تلك المرحلة وحدها، وإنما على صعيد الحاضر أيضاً. يكفي للتدليل على أهمية هذه المسألة أن نذكّر أن رسالة الشيخ النائيني (ت: 1355هـ) الشهيرة «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» التي تعد وثيقة بالغة الأهمية على صعيد الفقه السياسي الشيعي، هي وليدة ذلك المخاض وثمرة من ثمراته.

قراءة جديدة

في سياق الخلفية المشار إليها، يأتي كتاب الباحث الإيراني الشيخ

مهدي الأنصاري «شيخ فضل الله نوري ومشروطيت» (291 صفحة من الحجم الكبير، بالفارسية)؛ ليعبّر عن قراءة جديدة في الحركة الدستورية تخلص إلى نتائج منسجمة مع منهجها.

يقوم أسلوب المؤلف عموماً على دراسة، موضوعة من خلال المزج بين الترجمة الشخصية لأبرز المعارضين للحركة، الشيخ فضل الله النوري، وبين استعراض الحدث في وقائعه التاريخية، وما ينطوي عليه من مواقف وتيارات فكرية وسياسية. وربما استطعنا أن نستخلص أنّ الكتاب يتناول الحركة من خلال أبرز أركانها، الذي ما لبث أن تحول إلى المعارضة الحادة، فأفتى بحرمتها ليدفع حياته ثمناً لموقفه.

الكتاب إذاً يتداخل فيه عنصران، كل عنصر منهما يعبّر عن الآخر. فالحديث عن الشيخ فضل الله النوري هو حديث مباشر عن المشروطة، والحديث عن المشروطة هو في جزء منه حديث عن الشيخ النوري.

أما الموقع الذي ينطلق منه الباحث، فنكاد نتلمس اتجاهه العام من عنوان صغير شارح، يردف العنوان الأساس للكتاب، ويتألف من كلمتين مشحونتين بالدلالات. إذ نقرأ بعد العنوان الرئيس مباشرة «رويارويى دو انديشه» أي التعارض أو التقابل بين فكرين؛ وحينئذ تتشخص نظرة المؤلف في أطروحته القائلة: إنّ الحركة الدستورية كانت في مسارها ومحتواها والمواقف من حولها، تعبّر عن تعارض فكرين وتقابل مشروعين. يكتب المؤلف موضحاً رؤيته: «في الواقع لم يكن ثمة فكر واحد يحكم حركة المشروطة، فكما إنّها انبثقت بقيادة العلماء، فإنها استمرت بفكر المثقفين. وكما إنّ العلماء وجدوا فيها فرصة لتطبيق أحكام الشريعة الإلهية، فقد وجد فيها المثقفون فرصة للتجديد والديمقراطية. وإذا كان ثمة تضاد بنيوي بين الاثنين يؤول في نهاية

المطاف إلى تعارض ذاتي، فإنّ بلوغ أحد الطرفين مركز القدرة، كان يعني أنّ المعركة بينهما هي أمر لا مفرّ منه»[1].

هل كانت جميع الأطراف في الموقف الديني، تعي حقيقة هذا التعارض والمعركة الآتية؟ لا تعنينا الإجابة على جميع عناصر السؤال، قدر ما تعنينا إشارة المؤلف، الذي رأى في تحوّل الشيخ فضل الله من تأييد الحركة إلى معارضتها وإعلان الحرب عليها بعنف، نوعاً من الوعي المبكر الذي فاق به رفاقه الآخرين من علماء الدين.

طبيعي كان من السهل على الباحث أن يؤسس رؤيته في هذا الاتجاه، مستفيداً من حيثيات الحدث. فنصوص الشيخ فضل الله حافلة بفضح مضمون ومحتوى الخط التغريبي داخل الحركة، وعناصر هذا الخط (منور الفكرها = المتنوِّرون) لم تحرص خصوصاً في أواخر الواقعة، على إخفاء تباعد موقفها عن موقف الخط العلمائي.

المناخ العام

من العناصر التي يستفيد منها المؤلف ويغذي بها وجهته، في أنّ الحركة كانت تعبر عن تعارض رؤيتين، تفصل بينهما المسافة بين مشروع علماء الدين للسلطة والمجتمع والعلاقات الخارجية، وبين مشروع النخبة المتغربة للدولة والمجتمع والعلاقات الخارجية، هي تأكيده أهمية المناخ العام الذي كان يسود ليس إيران وحدها، وإنما بقية أقاليم العالم الإسلامي؛ إذ نشطت حركة الإصلاح الديني وتبلورت اتجاهات في التجديد والنهضة كان روادها في الأغلب من رجال الدين.

---

(1) شيخ فضل الله نوري ومشروطيت، ص10.

لقد كان من حظ إيران أن تنبثق فيها بذور الحركة الدستورية في إطار التيار الذي ساد البلاد الإسلامية، على أساس إحياء الفكر الإسلامي والعودة إلى الذات ومواجهة الغرب[1].

وفي إيران «كان الدور الأكبر في مواجهة التغريب، وحتى إيجاد تيار العودة إلى الذات، هو من نصيب علماء الإسلام» كما يقول المؤلف[2].

بديهي أن الخط التغريبي لا يعلن هزيمته وإن انحنى مؤقتاً أمام حركة الإحياء الإسلامي، إنما كان يحاول أن «يندس» في الصفوف ويستثمر كل الجهود والمواقع، لكي يجسد عناصر مشروعه في الدولة والمجتمع ويحققها عملياً، على ما ذهب إليه المؤلف.

وإذا كان الوجود العلمائي عريقاً وأصيلاً متجذراً في واقع الشعوب الإسلامية ومنها الشعب الإيراني، فإنّ البحث يتأكد أكثر ما يتأكد على تقصي بدايات التغريب ومتابعة رموزة وأطروحاته ووسائل عمله.

هذه المهمة تحولت في إيران إلى ما يشبه الهاجس، ثمّ جاء انتصار الثورة الإسلامية ليدفع العمل بهذا الاتجاه إلى الأمام، وذلك بدافع ألّا تتكرر أخطاء الماضي؛ إذ أثبتت وقائع الأحداث في حركة التبغ (التنباك) وحركة المشروطة (ت: 1906م) وغيرهما، أنّ حركة الشارع وثورة الجماهير سرعان ما تتحول إلى هواء في شبك، إذا لم تتوفر لها ضمانات الاستمرار، ولم تنزع عنها العبوات المتفجرة المتمثلة بإمكانية اختراق الحركة ومصادرة جهود الجماهير من قبل الخط التغريبي؛ مرّة أخرى بحسب المؤلف وتيار غير قليل ممن يصطف معه في هذه الرؤية.

---

(1) شيخ فضل الله نوري ومشروطيت، ص18.

(2) المصدر نفسه.

هذا الهاجس والخشية على الإنجاز من اندساس الخط التغريبي داخل إيران مثّل شاغلاً، دفع لحساسية مفرطة من المثقفين، وتحول إلى حاضرٍ لتأكيد دراسة هذا الخط في تاريخية تأسيسه وما مرَّ به من تطورات، بالإضافة إلى التوفر على معرفة رموزه والإحاطة بأفكاره ومعرفة وسائل عمله.

ربما لا يجانبنا الصواب إذا اعتبرنا أنّ الكتاب الذي بين أيدينا، مدفوع هو الآخر ببواعث الحالة المشار إليها قبل قليل، وجاء تأليفه استجابة لهاجس الخوف من خطر الخطّ التغريبي؛ لذلك تجده يقتنص أدنى فرصة سانحة للحديث عن هذا الخط، حتى يمكن القول: إنّ هذا الجانب من الحديث يظلّل جميع أجزاء الكتاب، بالشكل الذي يكاد الموضوع الأساسي أن يتوارى إلى الخلف في بعض الأحيان، هذا إذا افترضنا أنّ هناك موضوعاً أساسياً غير هذا الموضوع!

المثقفون والمشروطة

نشير أولاً إلى أننا نستخدم اصطلاح «المثقف والمثقفون» بالدلالة التي يحملها داخل المجتمع الإيراني، الذي دأب على وصف هؤلاء بمصطلح «منور الفكرها» ويعني بهم المتغربين (المتنوِّرون)، ومن ثمّ فالاستخدام مشحون بالمحتوى السلبي.

في إشارة سريعة، يذهب الباحث إلى أن بواكير احتكاك المجتمع الإيراني بالتمدن الأوربي تعود إلى القرون الوسطى، وتنتسب هذه البدايات بالتحديد إلى طبقة التجار والممثلين السياسيين. فبدايات اقتباس إيران من الغرب تعود إلى عهد الشاه إسماعيل (ت: 1487 ـ 1524م)، والشاه عباس (ت: 1571 ـ 1629م) الصفويين، ثُمّ بلغت ذروتها بعد

انكسار إيران أمام الروس (سنة: 1241 ـ 1243هـ) واستدامت من زمن فتح علي شاه (ت: 1772 ـ 1834م) حتى المشروطة، وكان من حلقاتها البارزة إصلاحات أمير كبير (ت: 1807 ـ 1851م). وبتأسيس دار الفنون وجذب الأساتذة والمناهج الأوربية والفرنسية بالذات، تهيأت الأرضية لولادة نخبة متغربة من أولاد الأعيان، ومن العاملين في الجهاز السياسي، كان لها في ما بعد أكبر الأثر في تكوين تيار المثقفين المتغربين.

فيما يتعلق بالبارزين من أتباع هذا الخط ومفكريه أثناء المشروطة، يشير المؤلف إلى مستشار الدولة (ت: 1823 ـ 1895م)، وميرزا ملكم خان الأرمني (ت: 1249 ـ 1326هـ)، وميرزا آقا خان الكرماني (ت: 1853م)، وميرزا فتح علي آخوندوف (ت: 1812 ـ 1878م)، وعبد الرحيم طالبوف (ت: 1834 ـ 1910م)، وميرزا حسين خان سبهسالار أعظم (ت: 1828 ـ 1881م) وغيرهم.

اعتقد هؤلاء، وكثمرة لثقافتهم الغربية، أن لا طريق لاستقرار إيران واستتباب الأمن الداخلي فيها، ولا مجال لها كي تكسب موقعاً على الخريطة الدولية إلّا بإرساء نظام ديمقراطي على النموذج الغربي. هذا تصورهم للمشروطة، وهذا مرادهم منها.

يستطيع القارئ العربي أن يدرك بسهولة مغزى أفكار هؤلاء وعناصر مشروعهم، بعدّة نصوص تحفز ذاكرته وتنقلها إلى نظراء لهم في العالم العربي. يعتقد ملكم خان مثلاً «أنّه لا يحق لنا أن نكون في أخذ أصول التمدن الجديد ومباني التقدم العقلي والفكري، بصدد الإبداع، بل علينا أن نحتذي الفرنجة». وآخر يصرح: «من الصعوبة إصلاح إيران بغير

أيدي الأجانب، بل من غير الممكن ذلك أصلاً». وثالث يهتف: «إنّ ما تحتاج إليه إيران أكثر من أي وقت مضى، وما يجب أن يسعى إليه جميع الوطنيين الإيرانيين، وما يُقدّم على غيره، أمور ثلاثة مهما قلنا في تأكيدها لا نبلغ حقيقتها. . الأمر الأول: قبول التمدن الأوربي وترويجه بلا شرط أو قيد. الثاني: التسليم المطلق لأوربا وأن نأخذ منها الآداب والعادات والرسوم وأصول التربية والصناعة والعلوم والحياة، وكل أوضاع الفرنجة دون استثناء. خلاصة الأمر يجب أن تكون إيران ظاهراً وباطناً جسماً وروحاً فرنجية وإفرنجية فقط»[1].

هذا ملخص ما يرتكز إليه مشروع الخط التغريبي للإحياء الحضاري وتحديث إيران. وهذا نمط من بواكير النصوص يعيد ذاكرتنا إلى الرعيل الأول من رواد التغريب في العالم العربي حيث يكتب سلامة موسى (1888 ـ 1958م): «هذا مذهبي الذي أعمل له طوال حياتي سرّاً وجهراً، فأنا كافر بالشرق ومؤمن بالغرب». وبعده يكتب طه حسين (ت: 1974م): «إننا في هذا العصر الحديث نريد أن نتصل بأوربا اتصالاً يزداد قوة من يوم إلى يوم، حتى نصبح جزءاً منها لفظاً ومعنىً، حقيقةً وشكلاً».

وثالث يكتب: «عندي أنّ الجواب واحد واضح لا تردد فيه ولا غموض، لمن أراد أن ينظر إلى الأمور نظرة جادة حازمة، وهو الجواب الذي أجابت فيه تركيا صريحة جريئة مخلصة، الجواب الواحد الواضح هو أن نندمج في الغرب اندماجاً في تفكيرنا وآدابنا وفنوننا وعاداتنا ووجهة نظرنا إلى الدنيا».

---

(1) شيخ فضل الله نوري ومشروطيت، ص 48، 97.

فضل اللّه النوري والمشروطة

قراءة موازية في الحركة الدستوريــة داخــل إيــران

أشرنا في المقال السابق إلى كتاب صدر بالفارسية للباحث مهدي أنصاري بعنوان «شيخ فضل الله نوري ومشروطيت». وقد عرضنا هناك للإطار الفكري العام الذي تنطلق منه المحاولة، وهي تحلل حركة المشروطة أو ما يعرف بالثورة الدستورية في إيران (1906م) على أساس التعارض بين فكرين، يعكس كل منهما مشروعاً للدولة والمجتمع والعلاقات الخارجية لإيران مع العواصم المؤثرة يومذاك في السياسة الدولية.

المشروع الأول هو مشروع رجال الدين؛ والمشروع الثاني هو مشروع المثقفين، أو من يُعرفون بالمجتمع الإيراني بـ«منور الفكرها» (المتنوِّرون)، وهو اصطلاح يشير إلى الخط التغريبي عموماً.

ما حصل أنّ جبهة المشروع الأول لم تتفق على موقف موحد يضم جميع علماء الدين، بل انقسم الموقف بين مؤيد للحركة ومعارض لها، حيث كان أبرز المعارضين هو الشيخ فضل الله النوري (ت: 1327هـ) الذي دفع حياته ثمناً لمعارضته، فضلاً عما أصاب سيرته الفكرية

والسياسية في ما بعد من تشويه انطلق من الأقلام التي أرّخت للحدث، وجلّها أقلام وطنية ذات نزعة علمانية، كما حصل مع ناظم الإسلام كرماني (ت: 1280 ـ 1337هـ) في كتابه «تاريخ بيدارى ايرانيان» أي: «تأريخ يقظة الإيرانين». ومع أحمد كسروي (ت: 1890 ـ 1945م) الكاتب القومي النزعة، العلماني الاتجاه الذي ناقشه السيد الخميني (ت: 1989م) ورد على أفكاره، وأفكار آخرين من أمثاله، في كتاب أصدره، بعنوان «كشف الأسرار». فأحمد كسروي هاجم هو الآخر، مواقف الشيخ النوري وعكس تصوراً عنه، كونه شخصية رجعية تميل إلى الاستبداد السلطوي وتبرره، وذلك في كتابه «تاريخ مشروطه ايران» وكتب أخرى.

الكتاب الذي بين أيدينا، فضلاً عن أطروحته الأساسية في تحليل المشروطة على أساس التجابه بين تيارين فكريين لكل منهما مشروعه الخاص في الدولة والمجتمع، جاء ليعيد قراءة الحركة الدستورية في نفسها من خلال البواعث والأهداف، ومجمل الشروط السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي كانت تحيط إيران آنذاك؛ كي يخلص في حصيلة هذه القراءة إلى إعادة تفسير موقف الشيخ فضل الله ضد الحركة، من خلال تمييز الأخير بين مشروطة مشروعة، ومشروطة ممنوعة كما سيتضح لاحقاً.

المهم الذي يلفت النظر في الكتاب ليس الإطار التحليلي العام والنظم التحليلية الفرعية وحسب، إنما أيضاً التحليل المركز الذي يسوقه حول شخصية الشيخ فضل الله وأفكاره ومواقفه، وأخيراً القصة الكاملة لمحاكمته وإعدامه. ففي هذا الجانب ثَمّ الكثير من النصوص والمواقف

النافعة، في توفير معطيات قراءة ثانية لفضل الله النوري في المشروطة، تأتي متعارضة مع القراءة التي يسوقها التيار الأول في كتاباته.

بالإضافة إلى ذلك، ثمة في هذا الجانب الكثيرُ الذي يوفر لنا رؤية منفتحة على ما تتحلى به هذه الشخصية، من وعي مبكر بموضوع التغريب الاجتماعي، وخطورة القروض التي كان يقوم بها البلاط الإيراني وما تجر إليه من التبعية، فضلاً عن نقاء نظرته إلى أهمية الشورى في ممارسة السلطة وضرورة تحديد مسؤولية الحكام، والسير وفق ضوابط واضحة، كما سنبين بعض ذلك.

معنى المشروطة

إذا أردنا أن نغض النظر عن جملة الأحداث التفصيلية التي أدت إلى انفجار الشارع الإيراني ضد البلاط القاجاري، وقادت في ما بعد إلى بلورة ما اشتهرت بالمشروطة أو بثورة الدستور، فإنّا نجد أنّ تيار علماء الدين في الحركة ومنهم الشيخ النوري، كان يركز على ضبط سلوك الدولة وتحديد سلطة البلاط، وعزل غير الأكفاء عن الحكم، وإيجاد موقع ضابط لعلماء الدين في مسار عمل الدولة يتمثل بالإشراف على الدستور، وعدم السماح بمرور ما يتعارض مع الشرع. مضافاً إلى عنصر آخر مهم يتمثل بضمان مستوى من مشاركة الناس في السلطة عبر مجلس الشورى الإسلامي. هذه هي العناصر الرئيسة التي تقوم عليها أطروحة رجال الدين للمشروطة. وإلى هذا الحد بقي الشيخ فضل الله النوري وفياً لهذه الأهداف، معترفاً بضرورتها وشرعيتها حتى آخر حياتها، رغم تحوله من التأييد إلى المعارضة.

النص التالي الذي نترجمه عن أحد مؤرخي المشروطة، يعكس

الحدود المميزة بين التأييد والمعارضة في موقف الشيخ، يقول النص وهو لمؤرخ عاصر الوقائع بنفسه: «بعد مجيء عضد الملك ولقائه بالعلماء، وتصميم العلماء على العودة إلى طهران، بعد أن كان صدر قراراً بتشكيل المجلس، استفسر الشيخ فضل الله النوري عن الخطوات القادمة في موقف العلماء؛ فادعى الطباطبائي وعدد آخر من العلماء، أنّ هدفهم من هذه الحركة والتعبئة العامة للناس، هو تغيير السلطة الاستبدادية إلى سلطة مشروطة (بالدستور)؛ والمراد من المشروطة هو تعيين مرسوم يحد من صلاحيات الشاه والوزراء، ويضمن حرية البيان والقلم، ويؤمن المساواة. وبذلك تضحي جميع شؤون الدولة والملة والشرع في إطار ضوابط، بقرارات شاخصة من قبل مجلس الشورى. والشيخ النوري وضمن موافقته على الحد من شؤون البلاط والدولة، اعترض على مفهوم الحرية الكاملة واعتبرها خلافاً للشرع، كما إنّه لم يجز وضع (المجلس) القوانينَ في مقابل أحكام الإسلام، وإنما يمكن أن يكون عملية وضع القوانين صحيحة في حالة واحدة، هي حالة تطابق القانون مع أحكام الشريعة»[1].

وفي نص إجمالي آخر، يعلن فضل الله النوري: «يمكن للمشروطة أن تكتسب حالة الموافقة الرسمية في حال كونها تابعة لأحكام الإسلام»[2].

نظرية المراحل الثلاث

لا يصح إذاً أن نقول: إنّ الشيخ النوري ضد المشروطة بالمطلق،

---

(1) مجيد تفرشى، تاريخ مشروطيت إيران، نقلاً عن المصدر، ص 70.

(2) المصدر نفسه، ص35.

ولا هو مؤيد لها بالمطلق، إنما ينطوي موقفه على الخصوص والعموم. فهو مع المشروطة عامة إذا كانت موافقة للشرع، وضدها حين تتحول إلى أطروحة لإقامة حكم، يضم وجوده بذور السلطة العلمانية والرؤية العلمانية في إدارة المجتمع وتسييره.

تميُّز الشيخ كان واضحاً منذ البداية، وكانت رؤيته للمشروعين؛ لمشروع المتغربين (منور الفكرها) ومشروع العلماء واضحاً أيضاً، وكان داعياً لدور القوى الأخرى المؤثرة في توجيه الحركة والتأثير على أذهان بعض رموزها.

فالشيخ بدأ يشك بالحركة عندما بدأت تنقاد بتأثير البعض، للانجرار وراء تأثير الإنكليز، كما حصل في تحصن البعض بالسفارة الإنكليزية داخل طهران. وكذلك بدأ يشك حينما أُسقط شعار السعي وراء إرساء العدالة وإقرارها واستبدالها بمصطلح «المشروطة». ثم أخذت شكوكه تتأكد عندما أسقطوا المطالبة بتشكيل «مجلس الشورى الإسلامي» واكتفوا بمجرد تشكيل «المجلس الوطني».

ما زاد من شكوك الشيخ، أنّ هذه التحولات وغيرها ظهرت إلى الوجود بعد التحصن بالسفارة الإنكليزية بطهران!

لذلك لم يألُ الشيخ جهداً في إعادة تأكيد المنطلقات الأساسية للحركة، في الرسالة الشهيرة التي أصدرها، بعنوان «تذكرة الغافل»؛ إذ نقرأ في إحدى فقراتها ما ترجمته: «لقد جرى الاتفاق على أن يقوم مجلس الشورى بمهمة وضع القوانين، التي تحدد أعمال الدولة والبلاط والديوان، لكي تمنعهم من إدارة الأمور كيفما شاؤوا، وتسد الطريق إلى

الظلم والتعدي والتطاول، بينما نجد أنّ المجلس اليوم جاء بالكتب القانونية لبرلمانات بلاد الفرنجة، ووسع من مقولة الحاجة إلى القانون. في حين أنّ لنا نحن أهل الإسلام شريعة سماوية خالدة، من صفاتها أنّها تتميز بالمتانة والصحة والكمال والاستحكام، دون أن يطالها النسخ. والصادع بهذه الشريعة قرر لكل موضوع حكمه، ولكل موقع تكليفه. إذاً فحاجة أهل إيران إلى وضع القانون تنحصر في أعمال السلطنة ـ أي في تحديد أعمال السلطنة والحد من ممارستها المطلقة ـ التي تستمد بحسب رأي العلماء من جذور الشريعة، في حين تعد تلك السلطة في عرف الفقهاء بالدولة الجائرة، وفي عرف السياسيين بالدولة المستبدة»[1].

لكن مع طغيان التيار الثاني ومحاولته احتواء المنطلقات الإسلامية للحركة، والدفع بها كي تكون تابعة للفكر الغربي من ناحية، ولتأثيرات السفارات الأجنبية في طهران من ناحية ثانية، تحوّل الشيخ فضل الله إلى موقف الرفض والمواجهة، وكان طريفاً أن يسند موقفه العملي بتحليل نظري يطلق على ما يجري؛ أي على اغتيال المنطلقات الإسلامية للحركة وصف «الفتنة الكبرى».

كان النوري يرى أنّ هذه الفتنة الكبرى مرت بمراحل ثلاث، أطلق على الأولى اسم «التحرير والعنوان»، وفيها توجه الناس برمّتهم للإصغاء إلى الدعوة الجديدة التي أطلقتها الحركة، ودعت فيها إلى طراز جديد من الحكم، حيث لاقت الدعوة الاستحسان والقبول، لأن عنوانها قُرّر بكيفية أصولية صحيحة.

---

(1) شيخ فضل الله نوري ومشروطيت، ص 141.

أما المرحلة الثانية، فهي «التحرير والإعلان»، وهي التي تضمنت تحرير الدستور، الذي استمدت مواده وكيفيته من القوانين الغربية، بل تضمن في بعض مواده أموراً تتنافى مع الإسلام.

المرحلة الأخيرة أطلق عليها الشيخ وصف «العمل والامتحان»، وفيها اختارت الحركة طريق الظلم واتخذته لها نهجاً.

هذا على صعيد التحليل العام، أما على صعيد الموقف الشرعي، فقد أعلن الشيخ فضل الله عن حرمة الحركة، لكونها ضد الإسلام وذلك لترافقها مع ثلاث بدع، هي:

1 ـ وضع قانون في مقابل القانون الإسلامي.

2 ـ دفع الناس إلى قانون لم ينبثق من متن شريعة الإسلام.

3 ـ معاقبة الناس على عدم اتباعهم، وعدم إطاعتهم للقانون المدوَّن البعيد عن أصول الشريعة.

في إطار التوضيح الفكري نلمس عمق الشيخ وهو يصرح بأنّ القوانين الإلهية «لا تختص بالعبادات وحدها، بل هي تتضمن حكماً جامعاً للمواد السياسية على أكمل وجه وأوفاه» لذلك «لا حاجة لوضع القوانين» التي تأتي بهدف تكميل الشريعة، فالشريعة كاملة.

من جانب آخر هاجم الشيخ مواقف الدول الأجنبية عبر سفاراتها في طهران، فعن الإنكليز كان مما قاله: «أليس هناك من الناس من يسأل: لماذا يبذل الإنكليز كل هذه الأموال لكي تسود البلدان ما تسمى بمجالس العدالة»؟

في نص آخر يقول: «إنهم يحولون دون أن تبرز إسلامية دار

الشورى في إيران، لأنهم يريدون لمجلس الشورى الإيراني أن يكون على نسق البرلمان الفرنسي»!

في نص ثالث يتساءل: «الدين الإسلامي هو أتم الأديان، وشريعته أتم الشرائع، وهذا الدين دعا العالم برمّته إلى العدل والشورى، فماذا حصل الآن حتى تحتم علينا أن نجلب «الدستور العادل» من باريس، وأن تصلنا «نسخة الشورى» من الإنكليز؟!!».

هذه النصوص التي تكشف عن وعي نافذ وعميق، هي التي دعت الراحل جلال آل أحمد (ت: 1969م) أن يكتب في أطروحته الشهيرة «غرب زدگي» (التغريب)، وهو يقيّم دور الشيخ ومآله، بقوله: «إني أنظر إلى دور هذا الرجل الجليل، من خلال كونه علماً يشير بعلامة فاصلة إلى استيلاء التغريب على البلد، ومدّه ظلاله على أرجاء المملكة بعد مئتي عام من الصراع. لقد أضحينا في ظلال التغريب، أشبه ما نكون بالغرباء عن أنفسنا، في اللباس والسكن والطعام والآداب والطباع؛ والأخطر من ذلك كله أننا أضحينا غرباء في ثقافتنا، لقد أصبحنا ننمو وننشأ ونتربى على التغريب، ونبحث من خلال التغريب ذاته عن حل لمشاكلنا... لقد عُدّ في الظاهر إعدام هذا الشيخ الجليل نصراً للمشروطة، بيدَ أنّ مسار الحوادث في ما بعد، وانقلاب عام 1299 [انقلاب رضاخان] وبقية الوقائع الأخرى التي انطوت عليها أربعة عقود ونيّف من السنوات، أثبتت أن تلك الواقعة [إعدام الشيخ] هي أكبر علامة على هزيمة المشروطة وانكسارها؛ وهي في الوقت نفسه أكبر علامة على انكسار المثقفين وهزيمتهم..».

فوق المشنقة

قصة استيلاء ما أطلق عليها جيوش المجاهدين على طهران بقيادة

أحد الأرامنة، ولجوء رموز المرحلة إلى السفارات الأجنبية في طهران، بالذات السفارتين الروسية والإنجليزية، تحتاج إلى فرصة مستقلة للعرض والتحليل، إذ فيها الكثير مما يعكس دروساً وعبراً. أما خلاصة ما حصل؛ فقد أصرّ الكثيرون على الشيخ فضل الله أن يلجأ إلى إحدى السفارات الخارجية ليأمن على حياته من خطر الاعتقال والقتل، خصوصاً بعد أن كان قد تعرض لمحاولة فاشلة لاغتياله. رفض الشيخ بإباء أن يلجأ إلى سفارات الكفر كما كان يكرر. بيد أنّ أنصاره ومحبيه اقترحوا عليه أن يرفع على داره علم إحدى السفارتين الإنجليزية أو الروسية، كي يكون في حماها وفي أمان من رعاع المشروطة، لكنه رفض هذا العرض مرة أخرى.

في مرة ثالثة، اقترحوا عليه أن يرفع على بيته علم سفارة محايدة كالسفارة الهولندية أو البلجيكية، فرفض ايضاً. وهنا قالوا له: حسناً! اقبل إذاً أن ترفع على بيتك علم سفارة الدولة العثمانية، وهي من المسلمين وليس من الكفرة فرفض أيضاً، وكان يريد لموقفه هذا أن يتحول إلى أمثولة لمن سواه من الأحرار، وكان يقول: «من العار لعالم الإسلام، أن يُكتب آنفاً في تاريخ الكفر والإسلام، إنّ واحداً من علماء المسلمين لجأ بعد سبعين عاماً أمضاها في العلم الإسلامي، إلى سفارة فرنجية خوفاً من الموت ولكي يأمن على حياته. إنّ الموت أعذب إليّ من مثل هذا اللجوء..».

في مكان آخر يعكس الأمثولة نفسها بصيغة أخرى، حين أكد لأحد محاوريه من الذين لم يفهموا إصراره في البقاء بالمنزل معرضاً نفسه إلى خطر القتل، رافضاً اللجوء إلى حماية السفارات، إذ قال: «إذا حصل

بعد مائة عام أن اجتمع نفر من المسلمين في سرداب (أو مكان خفي) وقالوا بدافع الخوف، إنّ علماء الشيعة فعلوا الشيء نفسه قبل مائة عام واستأصلوا بذلك شأفة الإسلام، فلا أقل أنّ أحد هؤلاء المسلمين الهاربين المختفين سينهض ويقول: كان بين أولئك شيخ طبرسي [يشير إلى نفسه] وأنا أنهض الآن من مخبئي تبعاً له واقتفاءً لنهجه. . . لهذا أريد أن أسجل موقفي وأبقى عليه إلى آخر لحظات حياتي».

اعتقل الشيخ في هجوم على داره بتاريخ 11/ رجب/ 1327هـ، وبعد محاكمة قادها رجل معمم يرتدي زي رجال الدين، أعدم في أشهر ميادين طهران «توپ خونه» على مرأى من الناس، ووسط جمع محتشد بعد أن كان عمره قد ناهز السبعين عاماً.

نظرية تكامل المعرفة الدينية (1)

مناقشة نقدية

للشيخ محمد تقي مصباح اليزدي

إشارة

منذ أن أطلّت على الساحة قبل عقدين تقريباً، ونظرية تكامل المعرفة الدينية تواجه بردود فعل عاصفة، بين رافض ومؤيّد، وهي ما تزال تعكس واحدة من محاور الاهتمام الفكري في الساحة الإيرانية.

كمؤشّر لخصوصية النقاش الفكري الذي أثارته النظرية، يمكن الرجوع إلى طبيعة الكتابات النقدية من حولها. فقد تناولها بالنقد حسين غفاري في «نقد نظرية الشريعة الصامتة» (337 صفحة)، وعطاء الله كريمي في «بؤس التاريخانية» (414 صفحة)، وصادق لاريجاني في كتاب «المعرفة الدينية: رؤية نقدية لنظرية القبض والبسط في الشريعة» (311 صفحة) ثُمّ أردفه بردّ آخر بعنوان «نقد آخر لنظرية سروش» (102 صفحة)، وممن دخل على الخط النقدي الشيخ جوادي آملي في كتابه «الشريعة في مرآة المعرفة» (456 صفحة) والسيد محمد حسين الطهراني في كتاب من (403 صفحة)، كما يدرج في السياق ذاته كتاب محمد دشتي «المذهب الثقافي: رؤية نقدية في نظرية إعادة بناء الفهم الديني».

وقد أعلنت دورية «الكتاب النقدي»، وهي مشروع ثقافي جديد أطلّ على الساحة الثقافية حديثاً، أنها ستخصّص عددها الآتي الذي سيصدر الصيف القادم لمناقشة ونقد نظرية تكامل المعرفة الدينية. (لقد كتبت جميع هذه الردود والمناقشات باللغة الفارسية).

هذه إشارات نرجو أن تكون مفيدة في إضاءة خلفية الحوار، لا سيّما للقارئ العربي خارج إيران. يبقى أن نذكّر أن الحوار هذا مع الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، تناول مجموعة محاور اقتطعنا منه ما يتّصل بمناقشة نظرية تكامل المعرفة، ولما كانت إجابات الشيخ طويلة فقد قمنا بتوزيع الإجابة على أسئلة وضعناها من قبلنا، بيدَ أنّها مستمدّة من الجواب ذاته.

وفي ما يلي نقدّم القسم الأول من هذا الحديث:

- من يعود إلى التراث الفلسفي للعلّامة محمد حسين الطباطبائي يلحظ أنه آمن في بعض الموارد بتأثير مباحث العلوم التجريبية على المسائل الفلسفية، فهل نستطيع أن نستنتج من ذلك أن بعض المباحث الفلسفية على الأقلّ رهينة بمقدّمات تجريبية، وأن التحوّل في العلوم التجريبية له أثر في أمثال هذه المسائل؟

مصباح: تحتاج الإجابة على هذا السؤال لبحث تفصيلي لا تسعه الفرصة القصيرة هذه. لكن أستطيع أن أقول إجمالاً: إنّ الفلسفة كانت تشمل في المصطلح القديم «الطبيعيات» و«الرياضيات» وحتى العلوم العملية، مثل علم الأخلاق والتدبير المنزلي والسياسة؛ إذ كان يعبّر عن هذه العلوم جميعاً بـ«الفلسفة»؛ أي كان يُقال لجميع العلوم البرهانية إنها فلسفة، سواء تثبت بالمنهج التجريبي أم بالمنهج العقلي المحض.

أما في الاصطلاح المعاصر، فإنّ «الفلسفة» تُستخدم في مقابل العلوم التجريبية؛ إذ لم تعد الفيزياء، والكيمياء، وعلم النفس، والأخلاق وأمثالها في عداد الفلسفة. وبذلك علينا أن نوضّح ما نريده من الفلسفة أولاً، فهل نريد بها «الفلسفة» التي تشمل الطبيعيات أيضاً، أم أنّنا نستخدمها بالمعنى الذي تكون فيه بإزاء العلوم؟

عندما يقال الفلسفة تستفيد من العلوم، فمعنى ذلك أننا استخدمنا مصطلح «الفلسفة» في مقابل «العلوم»، ثُمّ طرحنا بعد ذلك طبيعة العلاقة بين العلوم والفلسفة؛ وماذا تستفيد الفلسفة من العلوم، وما الذي تقدّمه لها من فوائد.

عندئذ علينا أن ننتبه إلى أن هذه الفلسفة التي نتحدّث عنها، لا تشمل «الطبيعيات» و«الرياضيات». والانتباه إلى هذين التحديدين الاصطلاحيين، يحول دون خلط المباحث.

الفلسفة وفاقاً للمصطلح الثاني الذي نعنيه، هي مجموعة من البحوث في ما وراء الطبيعة؛ أي الأشياء التي يطلق عليها الأمور العامّة، وهي نفسها «الفلسفة الأولى» أو «العلم الأعلى». والفلسفة التي نتحدّث عنها اليوم، هي مجموعة البحوث التي عرض لها العلاّمة الطباطبائي في كتابيه «بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة».

هذه الفلسفة في الواقع هي مجموعة من بحوث «ما قبل العلم» وليس لها مطلقاً أيّ صلة بالعلوم؛ أي إنّ وجود العلوم التجريبية أو عدم وجودها لن يكون له تأثير بتاتاً على هذه المسائل، فهي مباحث مستقلة تستمدّ مقدّماتها من البديهيات والوجدانيات.

ـ نرجو أن توضّحوا الفكرة من خلال مثال؟

مصباح: ما يبتني في بحث معرفة الله على الفلسفة المحضّة، لا صلة له أبداً بالبحوث التجريبية، كما هو شأن «برهان الصديقين» مثلاً، وليس ثمّة رابطة بينها وبين العلوم التجريبية. لذلك لا يستوجب التحوّل في المجال الأول تحوّلاً في المجال الثاني ولا بالعكس، لأنها مستقلة بالكامل، مثل العمليات الأربع في الرياضيات التي لا شأن لها بأيّ علم أبداً، فسواء شهدت تحوّلاً أم لم تشهد، فهذه القواعد ثابتة في مكانها لا يطرأ عليها التحوّل.

ـ لكن يحصل أحياناً أن نستظهر مفاهيم أوضح أو جديدة عن بعض التصوّرات والمفاهيم؛ أفلا يُعدّ ذلك نوعاً من التغيّر أو التكامل؟

مصباح: ما يُقال أحياناً من حصول التحوّل في أمثال هذه المواضع، وذلك على النحو الذي تظهر لنا منها مفاهيم أوضح، فإنّ مثل هذا التعبير محمول على التسامح، وما ينبغي أن ننظر فيه هو، بأيّ معنى يحصل التحوّل في العلم؟ فلو كان لنا مفهوم عن «شيء» معيّن، ضُمّ إليه بعد ذلك مفهوم آخر، فهل يعد هذا تحوّلاً نسبة للمفهوم والتصوّر الأول؟ كلا، ليس في هذا أيّ ضرب من التحوّل لذلك المفهوم. فإذا عرفنا الله مثلاً بمعنى «واجب الوجود» فقط، ثُمّ أُضيف إليه بعد ذلك أنه «مدبر» فإنّ المفهوم الأول لا يصير أكمل، بل كلّ ما هناك أننا عرفنا الله بمفهوم واحد أولاً، ونعرفه الآن بمفهومين.

العملية تعكس إضافة كمية في المفاهيم، وفي الحصيلة نستطيع أن نعبّر عن الله الآن بمفهومين، الأول أنه «واجب الوجود» والثاني أنه «مدبر العالم»، لا أنّ المفهوم الأول «واجب الوجود» صار أكثر غنى، بل بقي على حاله وأُضيف له الآن مفهومٌ آخر.

وبه يتبين أن استخدام «التحوّل» في هذه المواضع يأتي على سبيل التساهل، ولذلك ينبغي الانتباه أولاً إلى أن التحوّل يأتي تارة بمعنى أنّ الشيء صار أكمل، ويأتي تارة أخرى بمعنى التغيير. ولنا هنا أن نسأل: ما هو التحوّل الذي حصل واقعاً؟ فهل أُضيف إلى المفاهيم أم أنّ التحوّل عرض على المفهوم البسيط الذي كان عندنا، بحيث تغيّر ذلك المفهوم إلى مفهوم آخر؟ وبذلك إذا كان لنا مفهومٌ عن شيء معين، ثُمّ أُضيف إليه مفهومٌ آخر، فلأن تصوّرنا الأول لم يطرأ عليه التغيير، فإذاً ليس هناك تحوّل. أما إذا تغيّر المفهوم الأول، فسيعني ذلك أن تصوّرنا تغيّر، لذا فإنّ أحدهما صحيح والآخر خطأ.

هذه قضايا ينبغي أن تُطرح بشكلّ تفصيلي؛ فما هو التحوّل؟ ما هو معناه في التصورات؟ ومعناه في التصديقات؟ وهل يحصل هذا التحوّل على أساس التحوّلات التي تظهر في سائر العلوم؟ وإذا قلنا إنّ أيّ تحوّل يظهر في أيّ علم رهين بالتحوّل في علم آخر، فهل يعني هذا الدور والتسلسل أم لا؟ لا يمكن الخوض بهذه المباحث هنا، لكن يمكن القول إجمالاً إنّ في فلسفتنا ضربين من البحث، هما مباحث ما قبل العلم ومباحث ما بعد العلم.

ـ ربما يكون بحث العلاقة بين مباحث ما قبل وما بعد العلم، هو تعبير عن طبيعة العلاقة بين الفلسفة والعلم، وسؤالنا: ما هي الحدود بين الاثنين؟

مصباح: نستطيع أن نوضّح المقصود من مباحث ما بعد العلم بالصيغة التالية: عندما تُطرح فرضية في علم من العلوم، ثُمّ تثبت هذه الفرضية لدى أهل ذلك العلم، ويصير العلم مقبولاً، فإنّ الفرضية هذه تحتاج بعد ذلك إلى نوع من التبيين الفلسفي (التعليل المنطقي

والعقلاني)؛ أي ينبغي أن يُطرح لهذه الفرضية المأخوذة من العلم على أنها «أصل موضوعي»، نوع من التبيين العقلاني. فعندما يثبت العلم وجود شيء باسم «الطاقة» مثلاً، وأنها مبدأ الحركة، فإنّ البحث بعد الإثبات ينتقل للفيلسوف، لأن العلم لا يبحث في الماهيّة، وبحث ماهيّة الطاقة هو بحث فلسفي؛ بذلك ينهض الفيلسوف بعرض بيان فلسفي بشأن هذا الموضوع الذي طرحه العلم، ويبحث في ما إذا كان جسماً أم لا؟ من المادّيات أم من غيرها؟

يعرض الفيلسوف لتحليل عقلاني حول موضوع طرحه العلم، ويؤسّس لبحثه على افتراض صحّة ما عرض له العلم، وبذلك فإنّ أجوبة الفيلسوف لا تطرح إلّا إذا كان لدينا شيء باسم الطاقة. ليس من شأن الفيلسوف أن يفصل في ما إذا كان لدينا طاقة أم لا؟

فالفصل في هذا المجال من وظيفة العلم، لكن بعد أن ينطق العلم بكلمته، يأتي الدور للفيلسوف ليقول: إذا كان مثل هذا الشيء موجوداً، فستكون له هذه الماهيّة من وجهة النظر الفلسفي. أما لو ثبت في يوم من الأيام أن الطاقة أمر كاذب لا وجود لها أصلاً (كما الكثير مما طرحه العلم، ثُمّ اتضح بعدئذ أن لا وجود له أصلاً) فإنّ هذا الإشكال يردّ إلى العلم لا إلى الفلسفة، لأن الفلسفة تعطي تحليلها على أساس وجود الطاقة؛ أي إنها تأخذ الطاقة باعتبارها «أصلاً موضوعاً» من العلم، ولو ثبت عدم وجود الطاقة في يوم ما، فلا يعني ذلك تحولاً في الفلسفة.

تمضي الكثير من البحوث الفلسفية على هذه الشاكلة، فالتحليل العقلي والفلسفي ينطلق على أساس فرضيات في العلوم الطبيعية، من بينها التحليلات التي تبتني على الأفلاك التسعة التي أُثبتت لها النفس مثلاً. والبحث الفلسفي يقوم على فرضية إثبات الطبيعيات لوجود

الأفلاك التسعة، وإذا تبيّن عدم وجود هذه الأفلاك أصلاً، فهذا في الواقع ليس عيب الفلسفة، بل هو عيب يعود على العلم الطبيعي، والتحوّل طرأ على هذا العلم، وبهذا المعنى يمكن القول إنّ أيّ تحوّل لم يطرأ على الفلسفة، بل ما كان لها «موضوعاً» صار «لا موضوعاً».

ـ لكن حتى مع هذا البيان نرى تأثيراً للعلوم على الفلسفة؟

مصباح: إذا كان المقصود من تأثير العلوم التجريبية على الفلسفة، هو تأثيرها في فلسفة ما بعد العلم، حيث يتغيّر التحليل الفلسفي تبعاً لتغيير الموضوعات التي يطرحها العلم بين يدي الفلسفة، فهذا أمر مقبول؛ بيدَ أنّ هذا التأثير يقتصر فقط على القسم الثاني من الفلسفة، أي فلسفة ما بعد العلم وليس فلسفة ما قبل العلم؛ إذ لا تتأثر الفلسفة هنا بالعلم التجريبي، وهذا ما يخالف المدعى الذي يقول: إنّ مباحث الفلسفة ترتكز دائماً إلى الطبيعيات، ولما كانت الطبيعيات القديمة قد تغيّرت، فيجب أن تنبثق فلسفة جديدة. إذ الملاحظ أن الأجزاء الأصلية للفلسفة لا صلة لها بالعلوم التجريبية مطلقاً، وإذا قُدر للعلوم التجريبية أن تُمحى جميعاً، ويُلقى بها في البحر، فليس لذلك أدنى تأثير في فلسفة ما قبل العلم.

ـ ماذا نقول إذا أردنا أن نعبّر عن تأثير العلوم في الفلسفة بصياغة محدّدة؟

مصباح: بمقدور العلوم التجريبية أن تؤثّر في الفلسفة على نحو القضية الموجبة الجزئية، لا على شاكلة أنّ أيّ تحوّل في أيّ علم يترك تأثيره في الفلسفة، وإنما يطرأ التغيير على البحث الفلسفي في الموضوعات التي تتلقاها الفلسفة كأصل موضوعي، فإذا تغيّرت هذه الأصول تغيّر البحث الفلسفي تبعاً لها.

ـ ثمّ اتجاه يتحدّث عن الترابط الشامل بين العلوم البشرية جميعاً، عقلية ورياضية وتجريبية، كيف تقيّمون هذه النظرية؟

مصباح: ما يُدّعى من أنّ مجموع العلوم البشرية هو بمثابة «متعدّد الأضلاع»، إذا ما أضيف إليه أو نقص منه ضلع أو تمّ تغيير أحد الأضلاع، فستكون النتيجة تغيّير المجموعة (الشكل) برمّتها، هو في حقيقته كلام تمثيلي وشاعري، ولا وجود لمثل هذه العلاقة بين العلوم. بل لدينا مسائل مستقلة تماماً ولا صلة لها ببعضها بتاتاً، مثل قواعد العمليات الأربع في الحساب، وبحث «الإمكان والوجوب» و«برهان الصديقين» فهذه البحوث تبقى في مكانها، ولا تأثير لأحدها على الآخر.

أما ما يُقال من أنّ هذه المسائل تترك تأثيرها في «المنهج المعرفي للعلم» حيث يتّسع المنهج المعرفي ليشمل الفلسفة أيضاً، فهو أمر لا يخلو من المغالطة. فحتى مع افتراض التأثير في المنهج المعرفي، فإنّ هذا التأثير يبرز في المنهج المعرفي لذلك العلم؛ إذ يترك تأثيرها مثلاً في المنهج المعرفي للعلوم التجريبية. فإذا ما اتّضح أنّ المنهج في العلوم التجريبية كان خطأً ويتغيّر، فإنّ ما يتغيّر هو المنهج المرتبط بالعلوم التجريبية، وليس المنهج المرتبط بالعلوم العقلية والرياضية. لما كانت بعض الأجزاء في فلسفة ما بعد العلم مرتبطة بفرضيات الطبيعة القديمة، ومن بينها مباحث النفس، لذا أشار العلاّمة الطباطبائي في هوامش «الأسفار» أو«نهاية الحكمة» إلى أن هذه المسائل مرتبطة بتلك الأجزاء. إنّ مسائل من قبيل كم هي قوى النفس، ترتبط بالعلوم التجريبية، والفلسفة بما هي فلسفة لا شأن لها في هذا المجال.

نظرية تكامل المعرفة الدينية (2)

مناقشة نقدية

للشيخ محمد تقي مصباح اليزدي

أشرنا في القسم الأول من هذا الحوار إلى أن نظرية تكامل المعرفة الدينية أثارت مَدَيات واسعة من النقاش الفكري في الساحة الإيرانية وما تزال. وهذا الحوار مع الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي هو مناقشة نقدية للنظرية، قدّمنا جزأها الأول في المقال السابق، وفي ما يلي القسم الثاني والأخير.

يبقى أن نشير إلى أنّ لب ما رآه محاورنا في القسم الأول، أنّ فلسفة ما قبل العلم لا تتأثّر إطلاقاً بمتغيّرات العلوم التجريبية، بعكس فلسفة ما بعد العلم التي تتأثّر بنحو القضية الشرطية؛ فإذا كان الموضوع صحيحاً فسيكون التحليل صحيحاً، أما إذا طرأت التغيّرات، فما يتغيّر هو الموضوع الآتي إلى الفلسفة من العلم، وليس الفلسفة بما هي فلسفة.

وبذلك يرفض الشيخ مصباح نظرية الترابط الشامل بين العلوم البشرية، انطلاقاً لما تدّعيه نظرية التكامل المعرفي من وجود تأثير لبعضها على بعض. وهو يعزو اختلاف الاتجاهات التفسيرية في حقل الفكر

الإسلامي لاختلاف البُنى وقواعد الانطلاق، كما اختلاف المناهج أيضاً حيث يقول في جواب هذا السؤال:

ـ لقد فهم الفلاسفة الإسلاميون القرآن وفسّروه على وفق مبانيهم العقلية والفلسفية، لا سيّما أنّ العلاّمة الطباطبائي يذكر أن القرآن يؤيّد أصل العلّية؟

مصباح: كانت للعلاّمة الطباطبائي عناية خاصّة في أن يبحث أيّ علم بمنهجه الخاصّ، كما حرص أن لا يخلط بين العلوم وبين مناهجها. فالفلسفة تدرس بالمنهج العقلي المحض، والعلوم النقلية بمنهج وطريقة العلوم النقلية، بيدَ أنّ ذلك لا يعني أنه ليس بمقدورنا أن نصل إلى نتائج مشتركة من علمين.

يمكن لقضية ما أن تعطينا نتيجة فلسفية معينة إذا دُرست بالمنظور والمنهج العقلي، كما يمكن لهذه القضية إذا دُرست بالمنظور الديني أن تجد آية أو رواية تدلّ عليها، بحيث يكون المعنى الذي فهمه الفيلسوف بالعقل، قد فهمه المفسّر من القرآن أو فهمه المحدّث من الروايات.

المثال الدارج لهذه القضية هو وجود الله، إذ يمكن القول إنّ القرآن يثبت وجود الله والتوحيد، وأنه كتاب توحيد. كما يمكن القول أيضاً أن الفلسفة الإسلامية هي فلسفة توحيد تثبت الله الأحد، لكن هل معنى التقاء هذين على قضية واحدة، أنّ فلسفتنا صارت قرآنية وقرآننا فلسفياً؟

لذا إذا ذكر العلاّمة الطباطبائي أنّ القرآن آمن بأصل العلّية، فليس لازمة ذلك أن تفسيره صار فلسفياً، لأنه استخلص هذه النتيجة من خلال الطريقة الخاصّة بالعلوم النقلية، وبالاستناد إلى المفهوم المعرفي وما

استظهره من اللفظ وأصول المحاورة. وبطبيعة الحال للبعض أن يناقش بعدم دلالة هذه الآيات بمثل هذه النتيجة، والاختلافات هذه هي شيء آخر.

يمكن النظر إلى مسألة واحدة من موقعين، وبحثها بمنهجين من علمين مختلفين، والوصول إلى نتيجة واحدة.

ـ لكن نلاحظ في مواطن كثيرة أن المحدّثين مثلاً يفسّرون القرآن على نحو، ويفسّره العرفاء على نحو آخر وهكذا الآخرون؟

مصباح: أجل، لكنّ كثيراً من الموارد خاضعة لنقاش مؤدّاه: هل الاستنباط الذي وصل إليه المفسّر أو التطبيق الذي قام به صحيح أم لا؟ هذه مسألة ترتدّ إلى بحث مبنائي (في الأسس والقواعد والمنطلقات) يدور حول طبيعة المنهج الصحيح في معرفة التفسير؛ وهل للقرآن معانٍ متعدّدة أم لا؟ له بطون أم لا؟ وما هي السُّبل التي يمكن من خلالها بلوغ بطون القرآن؟

يعتقد المفسّرون الذين يفسّرون القرآن بصيغة عرفانية، أنّ للقرآن في غير ظاهره الذي يبحث بمنهج العلوم النقلية، باطناً وتأويلاً يمكن أن يفهم بالكشف والشهود. كما يمكن لبعضهم أن يذهب أنّ ليس للقرآن غير هذه الظواهر، والمعصوم هو الإنسان الوحيد الذي يفهم الباطن. وهذا تعبير عن اختلاف مبنائي في التفسير، لا شأن له في أن التفسير متأثّر بالعلوم التجريبية مثلاً، أو أن نسبية أنشتاين تكون باعثاً على أن يفهم العارف مطلباً معيّناً من القرآن، إذ لا صلة بين الاثنين. كما لا تأثير للهندسة في هذا الاتجاه، ولا يمكن القول، ما دامت العلوم قد شهدت تحوّلاً، فقد تغيّر نمط استنتاجي من الآية.

ـ لكن أولئك يذهبون إلى أن البحث بحث معرفي (أبستمولوجي) وليس بحثاً قِيَميًا يفصل في الصحة والسقم؟

مصباح: لقد قسّموا المعرفي إلى أولي وثانوي. وفي المعرفي الثانوي يكتسب البحث جنبة تاريخية تقريباً، إذ تتابع الدراسة فيه، كيف تمّ البحث في العلم؟ ما هي النتائج التي وصلوا إليها؟ وما هي المناهج التي استفادوا منها؟ ما هي التحوّلات التي ظهرت في هذا العالم؟ وهذه المسائل تقريباً بحث تاريخي، وعندما يكون البحث تاريخياً فهو لا يثبت شيئاً ولا ينفي أيّ شيء.

والادّعاء أنّ للمفسرين الفلاسفة هذه الآراء، وللعرفاء هذه القناعات لا يثبت أيّ شيء من الناحية المنطقية ولا ينفيه؛ أي لا يمكن أن تثبت عن هذا الطريق، أنّ هناك رابطة منطقية بين فلسفة هؤلاء الفلاسفة ونظريتهم التفسيرية. لذلك إن توافقت نظرية فلسفية لفيلسوف معيّن مع استنتاج من آية ما، فإنّ هذا التوافق يفسّر وفق التحليل التالي: لما كان مبنى الفيلسوف قائماً على أساس أنّ بمقدور الدليل العقلي القطعي أن يصرف الآية عن ظاهرها، فقد انتهى لهذا الاستنتاج.

هذا هو التحليل الذي يفسّر التوافق، وليس المعنى الذي يقول: ما دامت له ذهنية فلسفية، فقد فهم معنىً آخر. وخلاصة المطلب أنّ النظرية التي تذهب إلى ترابط العلوم ببعضها، بحيث يترك أيّ تحوّل في أيّ علم أثره على العلوم الأخرى إذا عرضت كنظرية علمية وبصورة كلّية عامّة، فهي باطلة جزماً. فليس لأيّ إنسان أن يدّعي هذا، ولو ادّعاه فلا يستطيع أن يأتي عليه بدليل مقنع. ولو صحّت النظرية لا ينبغي أن يوجد أيّ علم ثابت لأيّ إنسان، كما لا يمكن الإيمان بقضية واحدة في زمانين، لأنّ

العالَم لا يخلو كلّ يوم من الأيام من تحوّل يحصل في مسألة من مسائل العلوم.

هكذا يتبين أنّ ادّعاء الكلّية لهذا التأثير بديهي البطلان، وادّعاء وجوده في الجملة لم يكن له منكر ولن يكون، وإنما الذي يُرفض القول إنّ التحوّل في أيّ قضية يكون له أثره في جميع القضايا.

ـ هل هناك بنظركم فرق بين هاتين الجملتين: «كل شيء يتغير» و«إنّ فهمنا لكل شيء يتغير» بحيث إذا أنكرنا الأولى، فإنّ قبول الثانية لا ضرر فيه؟ ثُمّ إلى أيّ مدى يساهم هذا التفكيك برفع المشكلة؟

مصباح: هاتان المسألتان تختلفان عن بعضهما تماماً فـ«تغيير كلّ شيء» هو قضية معرفية وجودية، في حين أنّ «تغيير فهمنا لكلّ شيء» هو قضية معرفية، وبالتالي ثَمّ تفاوت بين هذين الاثنين، وهما مسألتان، وفي دائرتين معرفيتين متمايزتين ولا رابطة بينهما.

وهذه بنفسها من الموارد التي تدل على عدم تأثير أيّ قضية بالقضية الأخرى. فإذا كان فهمنا لكلّ شيء يتغيّر، فليس معنى ذلك أنّ تلك أيضاً يجب أن تتغيّر.

أما من يقول إنّ أيّ تغيير في أيّ مسألة يترك أثره في جميع المسائل، عليه أن يجيب أيضاً على المورد التالي: لماذا لا يطرأ التغيير في هذه القضية التي تقول: «كلّ شيء في الواقع يتغيّر»؟ فهذه أيضاً قضية من علم معين، وإذا كانت كل القضايا تتغير، فينبغي إذاً أن تتغير هذه القضية أيضاً. لقد ذكروا في معنى التغيير، أنه لا يعني البطلان دائماً، بل يمكن لمطلب ما أن يتكامل ويثبت أكثر بواسطة التغيير. لكن ليست القضية بنظرنا كذلك، لأننا نرى أننا عندما ننطوي على اعتقاد بموضوع

ما، لا يُمكن أن يكون لتحوّلات سائر العلوم أيّ تأثير مطلقاً على إيماننا، لا من الوجهة المنطقية ولا من الوجهة النفسية.

لدينا قضايا ضرورية وبديهية في المنطق أو في الفلسفة لا تقبل التغيير بأيّ شكل من الأشكال، بل لا تصير أقوى مما هي عليه، وإن كان يمكن أن يكون للإنسان شك فيها من الناحية النفسية يتبدّل إلى ظن، لكن ذلك لا يكون بفعل التحوّل الذي يطرأ في العلوم الأخرى.

ـ يدور الحديث هذه الأيام عن «وجوب عصرنة الدين» فما هي بنظركم الآثار الإيجابية والسلبية التي ستتبعها هذه الدعوة؟

مصباح: «عصرنة الدين» هو مصطلح غامض ومتشابه، فأولاً ما هو المقصود من الدين؟ وثانياً بأي معنى يصير الدين عصرياً؟

يشمل هذا المعنى وفق اصطلاح معين، أصول العقائد والأصول الأخلاقية والأحكام، فهل المقصود من «عصرنة» الدين أنّ العقائد ينبغي أن تصير عصرية أيضاً؟ أم المقصود الأحكام فقط؟

ثَمّ سؤال آخر مؤدّاه: ما معنى أن يصير الدين عصرياً؟ يمكن أن يكون هناك معنىً صحيح لصيرورة الدين عصرياً يتمثّل بأن نعرض الدين ونبيِّنه طبقاً لحاجات كلّ عصر، أي نبيّن المسائل التي يحتاج لها هذا العصر ونعرضها بلغة مقبولة قابلة للفهم، وأن نؤكّد المسائل التي تمثل أولويات ملحة لهذا الزمان.

عصرنة الدين بهذا المعنى صحيحة تماماً. أما إذا انصرفت عصرنة الدين للمعنى الذي تكون فيه جميع حقائق الدين قابلة للتحوّل في كلّ زمان من الأزمنة، طبقاً لما يوافق أوضاع ذلك الزمان وشروطه، بحيث

إذا لم يؤمن الناس مثلاً بما وراء الطبيعة أصلاً، فلا ينبغي لنا أن نطرح الموضوع، بل ينبغي الإيمان بدين مادّي وبإله مجسّم لأنّ الناس لا ترضى بسوى الجسم، أو أن نتخلّى في وقت من الأوقات عن أحكام الإسلام القطعية والضرورية، كحرمة الفحشاء لأن الناس لا ترضى بها، بل أنْ نُجيز للمجتمع الأعمال الشنيعة الرائجة في ذلك العصر؛ فإنّ هذا الضرب من العصرية ينتهي لإنكار جزء من الدين في كل عصر، ونسخ الأحكام بحسب الأوضاع المختلفة ورغبات الناس ويؤول بالتالي لتغيير الدين!

للبعض مثل هذا الميل حيال أحكام الحدود، وإزاء الأحكام الجزائية في الإسلام، أو أن يقول ما دامت معرفتنا بالإنسان قد تغيّرت في هذا العصر، فستترك أثرها على أحكام الإسلام الجزائية؛ إذا كانت العصرية بهذا المعنى فمن الأفضل أن نريح أنفسنا ونقول إنّ الدين يعني «اللادين» وأنّ الإسلام شيء وهمي كاذب، وإلّا فالإسلام الذي تجوز فيه الفواحش وتسقط منه الحدود، هو ليس «إسلاماً» إلّا إذا تصوّرنا الإسلام مركّباً يجمع بين النقيضين، كما حال البعض ممن يذهب إلى أنه يمكن أن يفهم من النصوص مفهومين متناقضين!

من لوازم هذا الكلام أنّ إنساناً ما، إذا آمن في وقت من الأوقات بأنّ جميع الحدود الإسلامية ملغاة، أو لا مكان لأيّ ضرب من العبادة في هذا العصر، فإنّ هذا الذي يؤمن به يظل إسلاماً أيضاً!

إذا كان معنى العصرية هو أن يذهب هذا الفريق بأن لا شيء وراء الجسم، وأنّ الإله الذي يعرضه الإسلام هو على هذه الشاكلة، فمن

الأفضل أن نقول بعدم الإسلام، وإلّا فأيّ إسلام هذا الذي يمكن أن يجمع بين وجود الله وعدمه، وبين التوحيد والتثليث!

وإذا قلنا في مقام المعرفة، إنّ هذه معرفة إسلامية وتلك معرفة إسلامية أيضاً، فمن الأفضل أن نقول بعدم وجود الإسلام، وإلّا فإنّ هذين ليسا استنتاجاً من شيء واحد.

ما أكثر الذين يطرحون هذا الكلام من دون أن ينتبهوا لهذه اللوازم، وإلّا فهل يمكن الالتزام بهذه اللوازم؟ وهل بمقدور الإنسان المتدين الملتزم بدين الإسلام، أن يحتمل أمثال هذه الأمور؟

لذلك نحن نحمل أمثال هذه المطالب والأفكار على عدم التفات قائلها؛ لوجود اللوازم الفاسدة المترتبة على كلامه، أما إذا كان منتبهاً عارفاً بها فالأمر مشكل جدّاً.